شرح

جوهرة التوحيد

المُسَمَّى « إتحاف المريد ، بجوهرة التوحيد »

للشيخ عبد السلام بن إبراهيم ، اللقانى ، المالكى

الحمد لله وصلاة وسلاما على رسول الله

ومعه كتاب

النظام الفريد ، بتحقيق جوهرة التوحيد

تأليف

محمد محيى الدين عبد الحميد

عفا الله تعالى عنه !

الطبعة الثانية { سبتمبر سنة ١٩٥٥ م
محرم الحرام ١٣٧٥ هـ }

يطلب من

المكتبة التجارية الكبرى ، بأول شارع محمد على ، بمصر
لصاحبها : مصطفى محمد

[جميع حق الطبع محفوظ لمحققه]

مطبعة السعادة بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ، والصلاة والسلام الأتمّان الأكملان على سيد المرسلين وقائد الغُرّ المحجّلين ، سيدنا محمد المخصوص بالشفاعة ، يوم قيام الساعة ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

اللهم إنى أحمدك خير الحمد لديك ، وأرضى الحمد إليك ، وأفضل الحمد عندك ، سبحانك لا أحصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك ، عزّ جارك وفَلَجَ من استمان بك ! وأشهد أن لا إله إلا أنت ، وأن محمداً عبدُك ورسولك ، وصَفِيّكَ وخليلك ، وخيرتُكَ من خلقك ، بَلّغَ عنك ، فأدى الأمانة حق أدائها ، وما زال على سبيلك الذى ارتضيته حتى لَحِقَ بالرفيق الأعلى ، اللهم فصَلِّ عليه صلاةً ترفع بها قَدْرَه ، وتُعْلِي ذكره ، وعلى أصحابه الذين اقتَفَوْا أثره ، وساروا على نَهْجه ، وعلى أتباعهم إلى يوم الدين .

أما بعد ، فإن شرح الشيخ عبد السلام بن إبراهيم اللقانى المالكى على جوهرة التوحيد لوالده وأستاذه فى علم العقائد — قدلقى من علماء المسلمين قَبُولاً ، وحَلّ من قلوبهم المحلّ الأسمى ؛ لإخلاص مؤلفه النية فيه ، ولاقتصاره على عقائد أهل السنة والجماعة ، وإنى كنت أحدث النفس منذ عهد بعيد بأن أكتب عليه شرحاً يوضح مَرَاميه ويَروض صعابه ، ويبين إشارات مبانيه ويمهد هِضابَهُ ، ويُقيم على مختاره الأدلة ، وكانت الشواغل تصرفنى عن

ذلك ، ثم انتهزت فى هذه الأيام فرصةً سانحةً ونُهْزة لائحة ، فكتبت هذا الشرح فى بضعة أيام متوخِّياً فيه سهولة العبارة وضمّ الأشتات ، ووضوح المقاصد وبيان الإشارات ، ولست أزعم أنى أتيت فيه بالجديد الذى لم يُسبق إليه ، ولكنى اقتديت فأحسنت الاقتداء ، وتأسَّيْتُ فأجدت الائتساء ، واتبعت ، وما ابتدعت ، فما كان فيه من صواب ، فهو من توفيق رب الأرباب ، وما كان فيه من خطأ فهو من نفسى ، والله ـ سبحانه ! ـ المسئول أن ينفع به ، ويجعله خالصاً لوجهه ، مقرباً إليه ، وأن يكتبه لنا فى سجل الحسنات !

ربِّ إن بك اعتصامى ، وإليك قَصْدِى ، وعليك اعتمادى ، ولك توجُّهِى ، لا تَكِلْنِى إلى غيرك ، ولا تجعل إلا إليك حاجتى ، بيدك الخير ، وأنت على كل شىء قدير .

ربِّ اغفر لى ولوالدىَّ ولمن دخل بيتى مؤمناً ، وللمؤمنين والمؤمنات ، ربِّ هبنى رضاك ، واكتبنى عندك من الفائزين ؟

كتبه المعتز بالله تعالى وحده

محمد محيى الدين عبد الحميد

مصر الجديدة { محرم الحرام ١٣٦٩
أكتوبر ١٩٤٩

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله الذى رَفعَ لأهل السُّنّة المحمّدية فى الخافِقيْن أعلاما[1]، ووضع بواضِح أدلّتهم من شُبَه المخالفين أعلاما[2]، وأشهد أنْ لا إلهَ إلا الله وحده

---

(١) وصف الشارح المحمود جل جلاله بالموصول وصلته لأنه يريد الحمد الذى يقع من الحامد فى مقابلة نعمة وصلت إليه من المحمود ؛ لما قيل : إن الحمد المقيد خير من الحمد المطلق ، ووجه ذلك أن الحامد حمداً مقيداً يثاب على حمده هذا ثواب من فعل واجباً ، والحامد حمداً مطلقاً يثاب ثواب من فعل مندوباً ، وإنما كان ذلك كذلك لأن الحمد المقيد شكر للمنعم على نعمته ، وشكر المنعم واجب اتفاقا ، غير أن المعتزلة يقولون : أوجبه العقل . وهذا بناء على ماذهبوا إليه من التحسين والتقبيح العقليين ، وأهل السنة والجماعة يقولون : أوجبه الشرع ، والمراد بالسنة طريقة سيد الثقلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، وطريقته : كل ماجاء به القرآن الكريم ؛ لما ورد فى الحديث من أنه عليه الصلاة والسلام «كان خلقه القرآن» والخافقين فى الأصل : المشرق والمغرب ، والمراد بهما عموم الجهات ، وتسمية هاتين الجهتين خافقين لأن الرياح تخفق فيهما : أى تضطرب ذاهبة وجائية ، فهو مجاز عقلى بإسناد الفعل إلى مكان حصوله ، والأعلام : جمع علم — بفتح العين المهملة واللام جميعاً — وهو فى هذه الفقرة بمعنى الراية ، وقد جرت العادة بألا تنصب الرايات إلا فوق رءوس عظماء الناس ؛ فهذه الفقرة كناية عن ثبوت صفة الرفعة وعظم الشأن لأهل السنة المحمدية .

(٢) الشبه — بضم الشين المعجمة وفتح الباء الموحدة — جمع شبهة، وهى مايعرض للناظر فى أمر من الأمور ولم يصل إلى درجة العلم واليقين ، وهى فى الأصل مأخوذة إما من المشابهة بمعنى المماثلة ، لأنها — بحسب الظاهر — تشبه الدليل الصحيح وإن كانت عند التحقيق زائفة غير رائجة ، وإما من الاشتباه بمعنى الالتباس ؛ لأنها توقع من عرضت له فى الالتباس واختلاط الصحيح بالفاسد فى نظره ، والأعلام : جمع علم ، وهو فى هذه الفقرة بمعنى الجبل ، وفى قوله « رفع » و « وضع » طباق ، وفى قوله « أهل السنة » مع قوله « المخالفين » وقوله «واضح أدلتهم» مع قوله « شبه » شبه الطباق ، وفى قوله « أعلاما » فى الفقرة الأولى مع قوله «أعلاما» فى الثانية جناس تام .

بحث زالمعفر

لاشريك له شهادةً تكون بالتخلص فى الدارين إعلاما[١] ، وأشهد أن سيدنا محمداً عبدُهُ ورسولُه الممنوحَ من اتبَّعَه من الجنان أعلاما[٢] ، صلى الله وسلم عليه وعلى آله وأصحابه ما أُيِّدَتْ قواعدُ العقائد[٣] ، وما حُليت الجيادُ بجواهر الفرائد[٤] .

وبعد : فيقول العبد الفقير الحقير الفانى ، عبدُ السلام بنُ إبراهيمَ المالكيُّ للقانى ، ستر الله عيوبه ، وغفر ذنوبه :

قَدْ كنتُ لَخَّصْتُ ماعَلَّقه أستاذُنا من «عمدة المريد» على عقيدته المسماة «جوهرة التوحيد» فى أوراق قليلةٍ سميتها « إرشاد المريد » ضمنتها مختارَ أهلِ

---

(١) الإعلام فى هذه الفقرة بكسر الهمزة أوله ، وهو مصدر أعلم ، وفيه مع ماقبله جناس محرف ، والضابط فيه : أن يتفق اللفظان فى الحروف ويختلفا فى المعنى والضبط ، ومثاله «جبة البرد جنة البرد» فالبرد الأول بضم الباء والثانى بفتحها .

(٢) الأعلام هنا بمعنى الرتب العالية ، وجوز الأمير رضى الله عنه أن تكون « أعلاما » مؤلفة من كلمتين : إحداهما «أعلا» وهى أفعل تفضيل ، والثانية «ما» وهى كافة أو بمعنى (درجة ، ومراده بأنها بمعنى درجة أنها نكرة بمعنى شىء والمراد بها درجة ، وكأنه قال «أعلى درجة » وعلى كل حال فالممنوح نعت لمحمد ، و« من» اسم موصول نائب فاعله ، فهو نعت سببى ، و «أعلاما» مفعول ثان للممنوح .

(٣) « ما » فى قوله « ما أيدت » مصدرية ظرفية ، وكأنه قال : مدة تأييد قواعد العقائد ، وقد شبهت العقائد بقصور ذات قواعد تشبيها مضمراً فى النفس ، ثم حذف المشبه به ورمز إليه بشىء من لوازمه ، وعلى هذا تكون القواعد جمع قاعدة بمعنى الأساس الذى يعمل لإرساء غيره عليه ، وتكون إضافة القواعد إلى العقائد بيانية : أى قواعد هى العقائد

(٤) الجياد : جمع جيد ، ونظيره ذئب وذئاب ، والجيد : العنق ، والإضافة فى «جواهر الفرائد» من إضافة الموصوف إلى الصفة ، نظير قولهم « مسجد الجامع » والفرائد : جمع فريدة ، بمعنى منفردة ، أو بمعنى مفردة ، سميت بذلك لأنها تنفرد عن غيرها ، أو لأن العالم بها يفردها عن غيرها من الجواهر لحسنها ونفاستها .

السنة من غير مَزِيد ،فحين أخرَجْته وتناوَله بعض طلبة التُّكْرُور ،ضاعف الله لى ولهم الخيراتِ والأجورَ ! أفْصَحَ بما ينبىء عن قصور همته ، وتنائى رغبته ، ولَيتَه نظر إلى قوله :

فكُنْ رجلاً رِجْلُه فى الثَّرَى وهامَةُ هِمَّتِـــهِ فى الثُّرَيَّا(1)

فبادَرْتُ إلى إسعافه بصَرْفِ شاغله ؛ لما جاء أن الدَّالَّ على الخَيْر كفاعله ، ووضعت له ما يكون لألفاظها مُبيِّناً ، ولإيضاح معانيها مُعيناً .

وسميته « إتحاف المريد ، بجوهرة التوحيد » .

سائلا من وَلِىِّ التوفيق ، دوامَ النفع به والهداية لأقْوَمِ طريق ، وأن يَجْعله خالصاً لوجهه الكريم ، وسَبَباً للفوز لديه بجنانِ النعيم ! .

---

(1) هذا ثانى ثلاثة أبيات من بحر المتقارب ، وها كها :

إِذَا أَظْمَأَتْكَ أَكُفُّ اللِّئَامِ كَفَتْكَ الْقَنَاعَةُ شِبْعاً وَرِيَّا
فَكُنْ رَجُلاً رِجْلُهُ فِي الثَّرى وَهَامَةُ هِمَّتِهِ فِي الثُّرَيَّا
فَإِنَّ إِرَاقَةَ مَاءِ الْحَيَا ةِ دُونَ إِرَاقَةِ مَاءِ الْمُحَيَّا

وأظمأتك : أعطشتك ، يعنى إذا وجدت الناس قد ذهب خيرهم ولم يبق كريم يرتجى فلا تقصد أحداً منهم فى طلب معروف ، والزم القناعة عما فى أيديهم ، والثرى ـ بفتح الثاء مقصوراً ـ التراب . والهامة فى الأصل : الرأس ، وإضافة الهامة إلى الهمة تخييل ، والثريا ـ بضم الثاء ـ عدة نجوم متلاصقه فى برج الثور ، يريد أنه يجب عليك أن تترفع عن اللئام ، وتربأ بنفسك عن أن تكون معهم ، وماء الحياة : الدم ، والمحيا : الوجه.

قال رحمه الله تعالى : أؤلف مستعيناً[١] (بسم الله الرحمن الرحيم) اقتداء بالكتاب العزيز[٢] ، ولقوله عليه الصلاة والسلام « كل أمر ذى بالٍ لا يُبْدَأُ فيه

---

(١) أشار الشارح بقوله « أؤلف » إلى متعلق الباء فى البسملة ، وبقوله « مستعينا » إلى معنى الباء ، وفى كل واحد من الأمرين مقال واختلاف ، ونحن نجمله لك ، فنقول : هذه الباء حرف من حروف المعانى ؛ فلا بد من معرفة معناها، ولابد لها من متعلق ، فأما معناها فقد اختلف العلماء فيه ؛ فقيل : هى للمصاحبة على وجه التبرك، وقيل : هى للاستعانة على وجه التبرك أيضا ، فأما الذين ذهبوا إلى أنها للمصاحبة على وجه التبرك فإنما دعاهم إلى ذلك ادعاؤهم أن الاستعانة إنما تكون بذات الله ، لاباسم من أسمائه ، وادعاؤهم أن فى جعل الباء للاستعانة سوء أدب ؛ لأن باء الاستعانة تدخل على الآلة كما فى قولك : كتبت بالقلم ، ويلزم على ذلك جعل اسم الله تعالى مقصوداً لغيره لا لذاته ، والجواب عن ذلك : أما عن الأول فإنه لامانع من الاستعانة باسم الله تعالى كما يستعان بذاته ، وأما عن الثانى فيقال : إن معنى الاستعانة باسم الله تعالى أن الأمر المشروع فيه لايتم على الوجه الأكمل إلا باسمه سبحانه ، وكيف يكون فى الاستعانة باسم الله تعالى سوء أدب وقد ورد فى الحديث الأمر بالاستعانة به سبحانه ، وذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « إذا استعنت فاستعن بالله » وإذا عرفت هذا فلا تلتفت إلى ماقيل : إن سوء الأدب مع هذا المعنى المقصود بالاستعانة لايزال موجوداً ، وأما متعلق الباء فقد اختلفوا فيه أيضاً ، هل يقدر فعلا أو اسما ؟ وعلى كل واحد منهما هل يقدر متقدما أو متأخراً ؟ وعلى كل من هذه الأوجه هل يقدر عاما كأبتدىء وابتدائى أو يقدر من جنس المشروع فيه فيقال : أؤلف أو تأليفى ، إذا كان المشروع فيه تأليفاً ، وأشرب أو شربى ، إذا كنت شارعا فى الشرب ؟ وهلم جرا ، والأصح أنه يقدر فعلا؛ لأن الأصل فى العمل للأفعال ، ويقدر متأخراً؛ لـكى لايتقدم على اسم الله تعالى شىء لافى اللفظ ولا فى التقدير ، ومن جنس المشروع فيه ؛ لأن كل شارع فى شىء يجعل التسمية مبدأ لذلك الفعل ، وفى هذا القدر كفاية .

(٢) ذكر الشارح سببين للابتداء باسم الله تعالى ؛ الأول : الاقتداء بالكتاب العزيز ، والمراد به القرآن الكريم ، وليس معنى ذلك أن أول شىء بدىء بنزوله من القرآن الكريم هو البسملة ؛ فإن المعروف أن أول شىء نزل به جبريل من القرآن الكريم هو قوله تعالى (اقرأ باسم ربك الذى خلق ـ الآيات من أول سورة العلق) وإنما المقصود أن أول

بسم الله الرحمن الرحيم» [١] أى بداءة حقيقية [٢] «فهو أبتر» أو «أقطع»

القرآن الكريم فى ترتيبه الذى أمر به الرسول صلوات الله وسلامه عليه بإرشاد جبريل هو ذلك ؛ فإن المعلوم أن جبريل عليه السلام كان يقول للنبى صلى الله عليه وسلم عقب نزول شىء من القرآن : موضع هذا فى مكان كذا ، بين كذا وكذا ، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يأمر أصحابه بذلك ، وشىء آخر يدل على ذلك ، وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينزل إليه جبريل فى رمضان من كل عام فيدارسه القرآن ، وكان رسول الله يدارس زيدا بعد مدارسة جبريل ؛ فثبت بهذا أن القرآن الكريم كان مرتباً ترتيباً توقيفياً غير ترتيب نزوله ، وهو على الوجه الذى بلغنا متواتراً التواتر الذى يفيد القطع ، ثم إن ابتداء القرآن بالبسملة لايستلزم أنها جزء منه ؛ فإن الأكل وغيره من الأفعال تبدأ بالبسملة ، وليست هى جزءا من شىء منها ، وفى هذه المسألة أقوال كثيرة ولكن أشهرها ثلاثة : الأول — وهو مذهب مالك رضى الله عنه — أنها بعض آية من سورة النمل ، لاغير ، والثانى — وهو مذهب الشافعى رضى الله عنه — أنها آية من سورة الفاتحة ومن كل سورة من سور القرآن ، والثالث — وهو المعروف من مذهب الحنفية — أنها آية مستقلة نزلت ليفصل بها بين السور ، وليست آية من الفاتحة بخصوصها ، ولا من سورة أخرى ، غير النمل فإنها بعض آية من أثنائها . والسبب الثانى أنه أراد العمل بالحديث النبوى الذى رواه وسنتكلم عليه فيما يلى .

(١) البال : الشأن والحال ، والمراد بالأمر ذى البال : الأمر الذى يهتم به شرعا بشرط ألا يكون من سفاسف الأمور ، ولا محرما ، ولا مكروها ، ولا ذكراً محضاً ، ولا ما جعل له الشارع مبدأ غير التسمية ، فإن كان من سفاسف الأمور كلبس النعل والبصق والمخط فلا تسن له البسملة ولا الحمدلة ، وإن كان محرما لذاته كالسرقة والزنا حرمت البسملة له والحمدلة عليه ، وإن كان محرما لعارض كالوضوء بماء مغصوب لم تحرم ، وإن كان مكروها لذاته كالنظر إلى فرج زوجته بلا حاجة كرهت ، وإن كان مكروها لعارض كأكل البصل لم تكره وإن كان ذكراً محضاً كقولك «لا إله إلا الله» لم تسن له البسملة ، أما إن كان غير متمحض للذكر كتلاوة القرآن فإن البسملة تسن له ، وإن كان الشارع قد جعل للأمر مبدأ غير البسملة والحمدلة كالصلاة فإن السنة أن يبدأه المكلف بما جعله الشارع مبدأ كالتكبير فى الصلاة .

(٢) اعلم أولا أن هذا الحديث يروى بروايات مختلفة ؛ فيروى فى صدره «كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله» ويروى «كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بالحمد لله» ويروى

أو « أَجْذَمُ » أى ناقصٌ وقليلُ البركة .

والله : عَلَم على الذات الواجب الوجود(١) ، والرحمن : المنعم بجلائل

في عجزه «فهو أبتر» ويروى «فهو أقطع» ويروى «فهو أجذم» ، واعلم ثانيا أن الابتداء على ضربين : الأول : الابتداء الحقيقي ، والثاني الابتداء الإضافي ، فأما الابتداء الحقيقي فهو الابتداء بالشيء أمام المقصود بحيث لايتقدم على ذلك الشيء شيء ما ، وأما الابتداء الإضافي فهو الابتداء بالشيء أمام المقصود سواء أتقدم على ذلك الشيء شيء آخر غير المقصود أم لم يتقدم؛ فهذا أعم من الأول، وسمي إضافياً لأن الابتداء ليس ابتداء وتقدما على كل شيء بل هو ابتداء بالنسبة إلى شيء معين وهو المقصود ، إذا علمت هذين الأمرين فاعلم أن العلماء قد رأوا أن الروايات التي وردت في عجز الحديث — وإن اختلفت في ألفاظها — متفقة في المعنى المراد ؛ فإن المقصود بكل ألفاظها أنه ناقص وقليل البركة، حتى إنه لو تم حسا لايتم معنى، فلما رأوا أن المعنى المراد لايختلف باختلاف الألفاظ لم يبحثوا عن طريق يجمعون به بين الروايات المختلفة ، ولكنهم رأوا أن الاختلاف في الألفاظ التي ورد عليها صدر الحديث اختلاف جوهري ، وأن العمل بإحدى الروايات يستلزم إهدار الرواية الأخرى لذلك بحثوا عن طريق للجمع بين الروايات المختلفة ، فأداهم النظر إلى أن يحملوا رواية الابتداء ببسم الله على الابتداء الحقيقي ، وأن يحملوا رواية الابتداء بالحمد لله على الابتداء الإضافي ويخصصوا رواية الابتداء بذكر الله بالبسملة والحمدلة ، فأما مستندهم في ذلك كله فهو القرآن الكريم ؛ لأن ترتيبه التوقيفي مبتدأ ابتداء حقيقيا بالبسملة ومبتدأ ابتداء إضافيا بالحمدلة ، وهذا كله هو مايشير إليه قول الشارح هنا «أي بداءة حقيقية» وقوله فيما بعد « وأشار بقوله الحمد لله على صلاته حيث افتتح بالحمد افتتاحا إضافيا إلى الجمع بين حديثه الوارد به وحديث البسملة» وفي هذا القدر كفاية أي كفاية .

(١) يشير إلى أن المختار أن لفظ الجلالة علم شخصي، بمعنى أن مدلوله معين في الخارج، لا بمعنى أنه قامت به مشخصات كالبياض والطول؛ لأن ذلك المعنى مستحيل بالنسبة لله سبحانه وتعالى والمقصود من هذا أن لفظ الجلالة ليس دالا على معنى كلي ، لأنه لو كان كذلك لم تكن كلمة التوحيد — وهي قولنا « لا إله إلا الله » — دالة على إفراده سبحانه بالألوهية دون سائر من عداه ، وقد أجمع المسلمون بل الموحدون من جميع الملل في جميع الأعصار على أن هذه الكلمة دالة على التوحيد ، ومن أجل ذلك سميت « كلمة التوحيد » ، فوجب ألا يكون لفظ الجلالة دالا على معنى كلي ، فثبت أنه دال على معنى مشخص بالمعنى الذي ذكرناه

النِّعَم ، والرحيم : المنعِمُ بدقائقِها .

وأشار بقوله (الحمدُ لله عَلَى صِلاَتِهِ) بكسر الصاد ـ أى عَطِيَّاته، حيث فتح بالحمد افتتاحاً إضافياً ، وهو ما يُقدَّم على الشروع فى المقصود بالذات ، إلى الجَمْع بين حديثه الوارِدِ به وحديثِ البَسْمَلة .

والحمد لغةً : الثناء باللسان على الفعل الجميل الاختيارىِّ على جهة التعظيم والتبجيل ، سواء كان فى مُقابلة نعمة أم لا[1] ، واصطلاحاً : فعلٌ يُنْبِىءُ عن تعظيم

---

(١) ههنا أربع ألفاظ تتقارب معانيها ، ولكن بين كل واحد منها والآخر تخالفا ما ، فوجب أن نحدد معنى كل واحد منها وننسبه إلى الآخر ؛ ليتضح أمرها تمام الاتضاح . أما الألفاظ الأربعة فهى : الحمد ، والمدح ، والشكر ، والثناء ، وأما معانيها فالحمد فى اللغة هو ما ذكره الشارح بقوله « الثناء باللسان على الفعل الجميل الاختيارى على جهة التعظيم والتبجيل سواء كان فى مقابلة نعمة أم لا » وقبل أن نشرح لك هذا التعريف نقول لك : إن فى قوله « الثناء باللسان » تخصيصاً للحمد بالحادث منه ، وذلك أن الحمد ضربان : أحدهما حمد حادث وهو ما وقع من الخلق ، سواء أكان المحمود قديما كقولنا : الحمدلله ، أم كان المحمود حادثا كما تقول : حمدت زيدا ، وثانيهما حمد قديم ، وهو ما كان من الله تعالى ، سواء أكان المحمود قديما كقوله سبحانه : الحمد لله ، أم كان المحمود حادثا كما فى حمده سبحانه لرسله ولعباده الصالحين ، وإنما كان فى تعريف الشارح تخصيص الحمد بالحادث منه لأنه جعله ثناء باللسان ، واللسان جارحة الكلام للحوادث لاغير ، ويمكن أن يجاب بأحد جوابين : أولهما أن مراده تعريف الحمد الحادث فأل فى المعرف للعهد ، وثانيهما أن مراده تعريف الحمد مطلقا ، وقوله « باللسان » لايراد منه الجارحة المخصوصة ، ولكن المراد منه هنا الكلام مطلقا ، وبعد فنقول : إن قوله « على الفعل الجميل » يراد به أن يكون الفعل المحمود عليه جميلا فى اعتقاد المحمود بزعم الحامد ، سواء أكان جميلا فى النظر العام الصحيح كفعل الخيرات أم لم يكن جميلا فى هذا النظر كنهب الأعمار والأموال فى نحو قول القائل :

نَهَبْتَ مِنَ الأَعْمَارِ مَالَوْ حَوَيْتَهُ لَهُنِّئْتِ الدُّنيـــا بأَنَّكَ خَالِدُ

. . . .

(وقوله « الاختيارى » قيد لإخراج ما هو جميل لكنه حاصل بغير اختيار المحمود وفعله كطول قامة زيد وإشراق لونه ؛ فإن الثناء عليه بمثل ذلك يسمى مدحا ولا يسمى حمداً ، واعلم أن المحمود عليه غير المحمود به فى الحقيقة والماهية ، لأن المحمود عليه هو الفعل الصادر من المحمود ؛ والمحمود به هو الكلام الصادر من الحامد. ثم قد يتحد ماصدقهما ذاتا ويختلفان اعتباراً كما إذا أكرمك زيد فقلت : زيد كريم ؛ فإن الكريم من حيث كونه باعثالك على الحمد يقال له محمود عليه، ومن حيث كونه مدلول العبارة يقال له محمود به ، وقد يختلفان ذاتا واعتبارا كما إذا أكرمك زيد فقلت : زيد عالم ، فإن المحمود عليه هو الكرم والمحمود به هو العلم

وأما المدح لغة فهو « الوصف بالجميل على الجميل مطلقا » نعنى أنه لافرق بين أن يكون الجميل الممدوح عليه اختياريا أم اضطراريا ، وسواء أكان الممدوح من ذوى العلم أم لم يكن ، كما فى مدح جوهرة بصفاء لونها ونقائها ، وسواء أكان فى مقابلة نعمة أم لم يكن ، فالحمد والمدح يشتركان فى أن كلا منهما لا يكون إلا بالكلام ، وفى أن كلا منهما لا يلزم أن يكون فى مقابلة نعمة واصلة من المحمود أو الممدوح إلى الحامد أو المادح ، وفى أن كلا منهما لايكون إلا بوصف جميل ، ويفترقان فى أنه يلزم فى المحمود عليه أن يكون اختياريا وأن يكون صادراً من ذوى العلم لأنهم هم الذين يتصور الاختيار منهم ؛ فبين الحمد والمدح عموم وخصوص مطلق ؛ والمدح الأعم .

(وأما الشكر لغة فهو « فعل ينبىء عن تعظيم المنعم من حيث كونه منعما » والمراد بالفعل ما هو أعم من القول باللسان والاعتقاد بالجنان والعمل بالأركان التى هى الجوارح ؛ ومن هذا التعميم مع قولنا «تعظيم المنعم» مع أن المنعم هو موصل الإحسان يتضح لك أن الشكر أعم من كل من المدح والحمد من جهة ، وأخص من كل منهما من جهة أخرى، وبيان ذلك أن الشكر يكون قولا واعتقاداً وفعلا من أفعال الجوارح فى حين أن الحمد والمدح لا يكون واحد منهما إلا كلاما ، فهذه جهة عموم الشكر ، وأن الشكر لا يكون إلا فى مقابلة نعمة صادرة من المشكور سواء أكانت عائدة على الشاكر أم على غيره فى حين أن الحمد والمدح لايلزم فيهما ذلك ، فهذه جهة خصوص الشكر ؛ فبين الحمد والمدح مع الشكر عموم وخصوص وجهى ؛ فبعض الحمد وبعض المدح يكون شكرا ؛ وهو مايكون بالكلام فى مقابلة نعمة ، وبعض الحمد وبعض المدح ليس شكرا ، وهو مايكون بالكلام فى غير مقابلة نعمة ، وبعض الشكر لا يسمى حمداً ولا مدحاً ، وهو ما يكون عملا من أعمال الجوارح فى مقابلة نعمة .

وقد اشتهر أن الحمد فى العرف هو نفس الشكر اللغوى ؛ فتكون النسبة بين الحمد اللغوى

المنعِم بسبب كونه مُنْعِماً على الحامد أو غيره ، سواء كان ذلك الفعلُ اعتقاداً بالقلب أو قولاً باللسان أو عملاً بالأركان والأعضاء .

(ثم سَلاَمُ اللهِ)[(١)] أى: تحيَّتُهُ اللائقة به صلى الله عليه وسلم بحسب ما عنده تعالى (مَعْ صَلاَتِهِ) أى : رحمتِهِ المقرونة بالتعظيم ، أو مُطلقها ، والصلاةُ من الله الرحمةُ ، ومن الملائكة الاستغفارُ ، ومن الآدميِّين التضرُّعُ والدعاء[(٢)]

والحمد العرفى العموم والخصوص الوجهى على نحو ما عرفت

والشكر عرفا هو « صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه به فيما خلق لأجله »

وأما الثناء لغة فهو « فعل ما يشعر بتعظيم المثنى عليه » فهو أعم الجميع ؛ لأن الفعل أعم من أن يكون قولا أو اعتقادا أو عملا بالجارحة ؛ فهو من هذه الناحية أعم من الحمد والمدح ، ولم يشترط فيه أن يكون فى مقابلة نعمة ؛ فهو من هذه الناحية أعم من الشكر

وفى هذا المقام كلام كثير للعلماء رحمهم الله تعالى ، وقد اجتزأنا لك منه باللباب ، واقتطفنا من أزاهيرهم العبقة الشذى ما لا تجده مجتمعا فى كتاب ، والله سبحانه يهدى من يشاء إلى سبيل الصواب .

(١) تحتمل «ثم» فى هذه العبارة أن تكون للاستئناف ، وتحتمل أن تكون للعطف دالة على الترتيب ؛ فإن كانت للترتيب احتمل أن يكون المراد الترتيب الذكرى ، وأن يكون المراد الترتيب الرتبى ؛ لأن رتبة ما يتعلق بالمخلوق من الصلاة والسلام متأخرة ومتراخية عن رتبة ما يتعلق بالخالق من البسملة والحمدلة ، وقد بين الشارح معنى السلام ومعنى الصلاة، بقى أن يقال : كيف قدم السلام على الصلاة مع أن هذا مخالف لعرف الاستعمال ولما ورد فى قوله تعالى : (يأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) ؟ والجواب على هذا أن ضرورة النظم ألجأته إلى هذا التقديم ، وقد احتاط لذلك فأشار إشارة خفية إلى أن رتبة السلام متأخرة عن رتبة الصلاة ، وبيانه أنه أدخل «مع» على الصلاة ، والمعروف أن «مع» إنما تدخل على المتبوع لا التابع . ألا ترى أنك تقول : حضر الوزير مع السلطان ، ولا تقول : حضر السلطان مع الوزير .

(٢) إن قلت : هل ينتفع رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذه الصلاة الصادرة منا والتى معناها الدعاء له ؟ — فالجواب عن ذلك أن للعلماء فى ذلك خلافا ؛ فقيل : إنه صلى الله عليه وسلم ينتفع بصلاتنا عليه كباقى الأنبياء ، ولكن ينبغى للانسان ألا يصرح بذلك إلا فى مقام

(على نَبيّ)[1] هو: إنسان أُوحِيَ إليه بشرعٍ، أُمِرَ بتبليغه أم لا؛ فهو أعَمُّ من الرسول الذى هو إنسان أُوحِيَ إليه بشرع وأُمِرَ بتبليغه، كان له كتاب أم لا (جاء) أى أرسَلَه الله تعالى إلى جميع المكلفين من الثَّقَلَيْن على رأس أربعين سنةً من ولادته (بالتَّوْحِيدِ)[2] الشرعىّ، وهو: إفرادُ المعبود بالعبادة مع اعتقاد وَحْدَته

التعليم، وقيل: المنفعة عائدة على المصلى؛ لأن النبى صلى الله عليه وسلم قد أفرغ الله تعالى عليه الكمالات، ورد هذا بأنه مامن كمال إلا وعند الله تعالى أكمل منه. والكامل يقبل الزيادة فى الكمال، غاية مافى الباب أنه لا ينبغى للمصلى عليه أن يلاحظ ذلك، كما أشرنا إليه وإنما يلاحظ أنه بذلك يتقرب إلى الله لينال مقصوده.

(١) يقال « نبى » بتشديد الياء، ويقال « نبىء » بالهمزة فى آخره، فأما المهموز فلا يحتمل فى الاشتقاق إلا وجها واحدا، وهو أن يكون أصله النبأ وهو الخبر، والنبىء: فعيل منه إما بمعنى الفاعل؛ لأنه مخبر عن الله تعالى إن كان مع نبوته رسولا، ولأنه يخبر عن حال نفسه لكى يحترمه الناس إن لم يكن رسولا. أو بمعنى المفعول لأن ملك الوحى يخبره. فأما النبى بتشديد الياء فيحتمل فى الاشتقاق وجهين: أولهما أن يكون من النبأ، وأصله على هذا الوجه نبىء فسهلت الهمزة بقلبها ياء ثم أدغمت الياء فى الياء، ويأتى فيه الوجهان المذكوران وثانيهما أن أصله من النبوة — بفتح فسكون — بمعنى الارتفاع، وأصله نبيو، على زنة عليم فلما اجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون قلبت الواو ياء وأدغمت الياء فى الياء. ويحتمل — على هذا أيضا — أن يكون فعيلا بمعنى فاعل لأنه رافع لشأن من اتبعه على غيره ممن لم يتبعه، وأن يكون بمعنى مفعول لأنه مرفوع المنزلة، وإنما عبر المصنف بنبى دون رسول لأمرين: الأول موافقة الآية الكريمة (إن الله وملائكته يصلون على النبى) والثانى: الإشارة إلى أنه عليه الصلاة والسلام يستحق الصلاة والسلام عليه بعنوان النبوة التى هى أعم من الرسالة؛ فيكون مستحقا لها بعنوان الرسالة من باب الأولى؛ فإن الرسالة حيث وجدت وجدت النبوة، ولا عكس.

(٢) للتوحيد ثلاثة معان: أحدها لغوى، وهو العلم بأن الشىء واحد. وثانيها شرعى بمعنى الفن المدون. وهو « علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية مكتسب من أدلتها اليقينية » وثالثها شرعى لا بمعنى الفن المدون، وهو ما ذكره الشارح بقوله « إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتا وصفات وأفعالا — إلخ » فإن قلت: فلماذا

ذاتاً وصفاتٍ وأفعالا ؛ فلا تقبلُ ذاته الانقسامَ بوجهٍ ، ولا تُشبه ذاتُه الذوات ، ولا تشبه صفاتُه الصفات ، ولا يدخل أفعالَه الاشتراكُ . وقيل : التوحيد إثباتُ ذات غير مُشبَّهة بالذوات ولا مُعطَّلة عن الصفات ، وتخصيص الإرسال بالتوحيد لأنه أشرف العبادات ، وأفضل الطاعات ، وشرطٌ في صحتها ، وسببُ النجاة من العذاب المخلَّد (وقدْ خلا الدِّينُ)[1] أي تجرَّدَ (عن التوحيد) جُملة حالية مقيدة لنبي : أي جاء من عند الله بالتوحيد في حالة تعدُّد المعبودات الباطلة وخلو الدِّين — أي فراغه — عن التوحيد والتفرد ، والدين : ما ورد به الشرع من التعبد ، ويقال للطاعة والعبادة والمعاد والجزاء والحساب ، وعرَّفوه

خص التوحيد بالذكر مع أنه صلى الله عليه وسلم جاء بأشياء كثيرة غير التوحيد ؟ فالجواب أنه إنما خص التوحيد بالذكر من بين سائر ما جاء به النبي لأن التوحيد أشرف العبادات ، ويليه الصلاة ، كما قد جاء في حديث أبي سعيد « إن الله تعالى لم يفرض شيئاً أفضل من التوحيد والصلاة » وقد أشار الشارح إلى ذلك السؤال والجواب .

(١) قول المصنف «وقد خلا الدين عن التوحيد» الواو التي صدرت بها هذه الجملة واو الحال ، كما ذكر الشارح و « خلا » معناه تجرد ، ووقع في بعض نسخ المتن «عرا» وليس بشيء فإنه يقال «عرى يعرى» بوزان رضى يرضى بمعنى خلا يخلو ، ويقال «عرا يعرو» بمعنى نزل ، « والدين » لغة يطلق على عدة معان : الطاعة ، والعبادة ، والجزاء ، والحساب ، ويطلق اصطلاحا على « ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه من الأحكام »

فإن قلت : تعبير المصنف يدل على أنه يجوز أن يطلق على ما كان عليه أهل الجاهلية دين مع أنهم كانوا مشركين وعبدة أوثان ، قلنا : لا مانع من إطلاق لفظ الدين على ذلك ؛ لأن الدين يطلق ويراد به ما يتدين به وينقاد الناس له سواء أكان حقا أم باطلا ، ويدل لصحة ذلك قوله تعالى : (ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه)

وقول المصنف «عن التوحيد» جار ومجرور متعلق بقوله خلا ، والمراد من التوحيد في هذه الجملة معناه اللغوى ، وعلى ذلك يكون بين كلمة « التوحيد » في الجملة السابقة وكلمة « التوحيد » في هذه الجملة جناس تام .

بأنه : وَضْعٌ إلهيٌّ سائق لذوى العقول باختيارهم المحمودِ إلى ماهو خيرٌ لهم بالذاتِ : أي أحكام وضَعَها الله تعالى للعباد باعثة إلى الخير الذاتى، وهى السعادة الأبدية، ويأتى آخرَ هذا الموضوع انقسامُهُ إلى عام وخاص (فـ) لمَّا بعث النبىُّ المذكور (أرْشَدَ الخَلْقَ) أى: جميعَ الثقلين بنفسه وبواسطة، ودلَّهم (لِدين) أى على دين (الحقِّ) أى : المتحقِّقِ والثابتِ وجودُه، وهو الله تعالى، ولا يستحق هذا الوصفَ غيرُه سبحانه وتعالى ؛ لأن وجوده لذاته لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم (بسَيْفِهِ) المراد منه آلة الجهاد التى هو أشهرها، والتعقيب (١)

---

(١) هذه العبارة لدفع اعتراض ورد على عبارة المصنف، وحاصله أن جملة « أرشد الخلق لدين الحق بسيفه » معطوفة على جملة « جاء بالتوحيد » التى هى صفة للنبى، وحرف العطف الذى هو الفاء يقتضى الترتيب والتعقيب، وحينئذ يكون المعنى أن الرسول أرشد الخلق بالسيف عقيب مجيئه بالحق من غير مهملة واقعة بين المجىء والإرشاد بالسيف، مع أن المعلوم أن الإرشاد بالسيف الذى هو الجهاد لم يحصل إلا بعد مضى مدة طويلة هى مدة إقامته صلى الله عليه وسلم بمكة بعد البعثة ؛ لأن الجهاد لم يشرع إلا بعد الهجرة . وملخص الجواب أن التعقيب فى كل شىء بحسبه، فتارة يكون من غير مدة فاصلة بين وقوع المعطوف والمعطوف عليه كما تقول : جاء فسلم، وتارة يكون بعد مضى مدة كقولهم « تزوج زيد فولد له » وكقوله تعالى : « والذى أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى » وهناك جوابان غير هذا الجواب الذى ذكره الشارح، وحاصل أولهما أن فى الكلام محذوفا ؛ وتقديره فى هذا المقام: جاء بالتوحيد فأرشد الناس بالدعوة سرا وجهرا فأرشد الناس بسيفه . وحاصل ثانيهما أن الفاء فى هذه العبارة لا تدل على الترتيب والتعقيب كما هو المشهور فى معنى الفاء، ولكنها فى هذه العبارة وما أشبهها تدل على الترتيب والتراخى مثل ثم . وقد عرف أن الحروف تتقارض، نعنى أن بعضها يقع فى مكان بعض . وكما وقعت « ثم » فى المكان الذى من حق الفاء أن تقع فيه فى قول الشاعر :

كَهَزِّ الرُّدَيْنِيِّ تَحْتَ العَجَاجِ   جَرَى فِي الأَنَابِيبِ ثُمَّ اضْطَرَبْ

كذلك وقعت الفاء موقع « ثم » فى الآية الكريمة وفى المثال الذى ذكرناه قبلها وفى كلام المصنف، ولذلك نظائر كثيرة فى العربية فاعرف ذلك وتنبه له .

إنما دلم يشرع الا بعد الهجرة

فى كل شيء بحسبه ، وإلا فالجهاد لم يُشْرَعْ بفَوْرِ الإرسال ، بل بعد الهجرة (وَهَدْيه للحَقِّ) أى وأرشدهم بدلالته على الحق المراد منه مطابقةُ الحُكْمِ الواقعُ ، وهو بهذا المعنى يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها عليه[١] وضِدُّه الباطل (مُحَمَّدٍ) بدل من نبى مخصصٌ له ، وهو عَلَم منقول من اسم مفعول مُضَعَّف، سمى به نبينا صلى الله عليه وسلم ؛ لكثرة خصاله المحمودة ورَجَاء أن يحمدهُ أهلُ السماء والأرض ، وكان كذلك ، ووصفه بـ(الْعاَقِب) وهو الذى يُحْشَرَ الناسُ على قدمِهِ[٢] ، وليس بعده نبى

---

(١) اعلم أن العلماء النحارير فسروا الحق بأنه « الحكم الذى طابقه الواقع » وجعلوه ضد الباطل الذى يفسر بأنه « الحكم الذى خالفه الواقع » وعلى هذا تكون إضافة «مطابقة» إلى « الحكم » فى كلام الشارح من إضافة المصدر إلى مفعوله . ويكون قوله « الواقع » مرفوعا على أنه فاعل المصدر ، وفسروا الصدق بأنه « الحكم الذى طابق الواقع » وجعلوا ضده الكذب الذى يفسر بأنه « الحكم الذى خالف الواقع » ففى كل من الحق والصدق تطابق بين الحكم الذى أفاده الكلام والواقع ، وتطابق بين الواقع والحكم الذى أفاده الكلام ؛ لأن المطابقة مفاعلة من الجانبين ، ومعنى المفاعلة أن يصنع كل واحد من المرفوع على أنه فاعل والمنصوب على أنه مفعول بالآخر مثل صنيع الآخر به ، إلا أنهم لما أرادوا أن يفرقوا بين الاثنين اللذين هما الحق والصدق جعلوا ابتداء المطابقة فى جانب الحق من جهة الواقع ، وابتداء المطابقة فى جانب الصدق من جهة الحكم، والذى دعاهم إلى هذا هو النظر فى وضع الكلمتين « الحق » و « الصدق » فإنهم رأوا أن الحق مأخوذ من قولهم « حق الشيء » إذا ثبت ، والثابت إنما هو الواقع ؛ فناسب اعتبار مبدأ المطابقة فى جانب الحق من جهة الواقع ، فهما فى هذا الرأى متفقان ذاتا مختلفان اعتبارا ، واختار بعض المحققين أن الحق والصدق شيء واحد ، وأن كل واحد منهما عبارة عن « مطابقة الخبر للواقع » وذلك لأن الواقع شيء ثابت فى نفسه يقاس عليه غيره .

(٢) ورد فى حديث أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « أنا العاقب ؛ فلا نبى بعدى » وفسر العلماء العاقب — كما ذكره الشارح — بأنه الذى يحشر الناس على قدمه ، ومعنى

تُبْتَدأ نبوته، فهو بمعنى الخاتم بعثهُ وإرسالَه (رُسْلِ رَبِّهِ) أى لجميع الأنبياء(١)،
والربُّ يقال لمعانٍ، منها السيد والمالك؛ وهو فى الأصل مصدر بمعنى التربية،
وهى: تبليغُ الشىء شيئاً فشيئاً إلى الحد الذى أراده المربِّى، أُطلِقَ عليه تعالى

(« يحشرون على قدمه » أنهم يأتون ربهم على سنته وشرعه وطريقه، وقالوا: المراد بقوله صلى الله عليه وسلم « فلا نبى بعدى » أنه لا تبتدىء نبوة نبى بعده صلى الله عليه وسلم، ومرادهم بذلك أن يحترزوا عما ورد من أن عيسى ابن مريم ـ صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه! ـ ينزل فى آخر الزمان، وإنما كان صلى الله عليه وسلم العاقب ليكون شرعه الذى هو أكمل الشرائع وأوفاها بما يحتاج إليه البشر فى عاجل حياتهم وآجلها ناسخاً لكل الشرائع.

فإن قلت: إذا فسرنا العاقب بأنه الخاتم لرسل الله وقع قول المصنف « لرسل ربه » مستدركا لا يدل على شىء جديد.

قلت: الأفضل أن نجعل « العاقب » بمعنى الخاتم مطلقا عن التقييد بكون المختوم به هم رسل الله، وعلى هذا يجىء قوله « لرسل ربه » مفيداً فائدة جديدة، وهذا يسمى التجريد

(١) الرسل: جمع رسول، وأصله بضم الراء والسين المهملتين، كما قالوا: صبر، وغفر ـ بضم أولهما وثانيهما ـ فى جمع صبور وغفور، إلا أن المصنف سكن سين الرسل لإقامة الوزن، وهذا سائغ فى المفرد وفى الجمع، وقد نطقوا فى عنق ونحوه بسكون الثانى، وقول الشارح « أى لجميع الأنبياء » إشارة إلى دفع اعتراض ورد على عبارة المصنف، وحاصله أنه صلى الله عليه وسلم خاتم للأنبياء كما أنه خاتم للرسل، وإثبات كونه خاتما لرسل الله لا يستلزم إثبات كونه خاتما للأنبياء؛ لأن الرسل أخص من الأنبياء، ولا يلزم من كونه خاتما للأخص كونه خاتما للأعم، ولو أنه قال « الخاتم لأنبياء ربه » لكان أحسن وأصرح؛ إذ يلزم من كونه خاتما للأنبياء كونه خاتما للرسل؛ لأنه ليس لنا رسول إلا وهو نبى، وحاصل هذا الجواب أن المراد بالرسل الأنبياء من باب إطلاق العام وإرادة الخاص، فهو مجاز مرسل، ولهذا الاعتراض جوابان آخران غير هذا الجواب؛ أولهما: أن فى الكلام اكتفاء ـ وهو ما يذكره النحاة بعنوان حذف الواو مع ما عطفت ـ وتقدير الكلام: العاقب لرسل وأنبياء ربه، على حد قوله تعالى (سرابيل تقيكم الحر) فإن التقدير ـ والله أعلم ـ تقيكم الحر والبرد، وثانيهما: أنا ندعى أن الرسول والنبى بمعنى واحد، وليس أحدهما خاصا والآخر عاما كما تقولون، بل هما متساويان، فكل رسول نبى، وكل نبى رسول، وهو رأى بعض المحققين، ويجوز أن يكون هذا الجواب مما أشار إليه الشارح.

مُبَالغة(١)، وإذا أفرد ودخلت عليه أل اختصّ به سبحانه وتعالى(٢) (و) سَلاَمُ الله

---

(١) اعلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن « ربا » صفة مشبهة ، وهو الذى يشعر به كلام صاحب الكشاف ، وقد اعترض على هذا بأن الفعل المستعمل من هذه المادة متعد ، قالوا « ربه يربه » بمعنى أمره أو تعبده ، ومنه قول صفوان بن أمية بن خلف الجمحى لأبى سفيان يوم حرب حنين ـ وقد رأى أن أباسفيان سره أن تغلب هوازن على المسلمين ـ « لأن يربنى رجل من قريش خير من أن يربنى رجل من هوازن » ، وقد علم أن الصفة المشبهة لا تشتق إلا من الفعل اللازم ، ولهذا اضطر شراح الكشاف إلى الاعتذار عما يفيده ظاهر كلام الزمخشرى بأنا نقدر نقل الفعل المتعدى إلى اللازم ثم نشتق منه الصفة المشبهة. وذهب قوم إلى أن « ربا » مصدر بمعنى التربية على مثال ماقاله الشارح ، قال شيخ الإسلام « ووقع فى عبارة كثير من العلماء أنه مصدر بمعنى التربية ، وهو تبليغ الشىء شيئا فشيئا إلى الحد الذى أراده المربى ، أطلق عليه تعالى مبالغة بدعوى أنه تعالى هو عين التربية ، ولا يخفى ما فيه من البشاعة » اهـ ولما رأى المحققون أن كونه صفة مشبهة بمعنى مالك لا يخلو عن تعسف ، وأن كونه مصدرا بمعنى التربية لايخلو عن سوء أدب ، ذكروا أنه اسم فاعل خفف بحذف ألفه ، وأصله رابب بمعنى مربى أو بمعنى مالك ، ونظيره « بر » حيث ذكروا أن أصله « بارر » ثم حذفت الألف وأدغم المثلان، فتلخص أن للعلماء فى كلة « رب » ثلاثة أقوال : قيل هى صفة مشبهة ، وقيل هى مصدر ، وقيل : هى اسم فاعل .

(٢) قد يستعمل لفظ « رب » مفردا ومجردا من أل ومن الإضافة ، وقد يستعمل مفردا مقرونا بأل ؛ وقد يستعمل مفردا مضافا. وقد يستعمل جمعا. فأما استعماله جمعا فيجوز أن يطلق على غير الله تعالى ، ومنه فى القرآن الكريم (أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار ؟) وأما استعماله مفردا مضافا فقيل : يجوز أن يطلق على غيره تعالى مطلقا، تقول : رب الدار ، ورب الإبل ، بمعنى صاحبها ؛ وقيل : إن أضيف إلى العاقل لم يجز أن يطلق على غيره سبحانه وتعالى ؛ وقد استدل لهذا القول بحديث رواه الشيخان عن أبى هريرة « لايقل أحدكم : أطعم ربك ، وضىء ربك ، ولايقل أحد ربى ، وليقل : سيدى ، ومولاى » ويعارض هذا قوله على لسان يوسف عليه السلام : (ارجع إلى ربك) وقوله على لسانه أيضا : (إنه ربى أحسن مثواى) ويمكن أن يجاب عن الآيتين الكريمتين بأنه شرع من قبلنا ، وليس شرعا لنا إذا ورد فى شرعنا ما يمنعه . وأما استعماله مفردا مجرداً من أل ومن الإضافة فالصواب أنه لا يجوز إطلاقه على غير الله تعالى؛ وأما قول النابغة الذبيانى :

مع صَلاَته على (آلِهِ)صلى الله عليه وسلم[١] ، وهم أتقياء أمته ؛ لتعميم الدعاء ، فهو معطوف على نبي أو محمد[٢] ، لمشاركته له في حكمه، وهو الدعاء بما ذكر (وَ) على (صَحْبِهِ) أي: أصحابه صلى الله عليه وسلم[٣] ، والصحابي : مَنْ لقيه صلى الله

نَحُثُّ إلى النُّعْمانِ حَتّى نَنالَهُ فِدًى لكَ مِنْ رَبٍّ طَرِيفِي وَتالِدِي

فلا يدل على الجواز ؛ لأن الأحكام الشرعية لا تؤخذ عن الشعراء خصوصاً أهل الجاهلية ، وأما استعماله مفردا مقرونا بأل فلا يجوز إطلاقه على غيره تعالى ، وأما قول الحارث بن حلزة في المنذر بن ماء السماء :

وَهُوَ الرَّبُّ وَالشَّهِيدُ عَلَى يَوْ مِ الحِيارَيْنِ وَالْبَلاءُ بَلاءُ

فمثل قول النابغة الذبياني المتقدم ، لا يصح أن يكون مستندا على حكم شرعي ، نعم إن كان المراد جواز إطلاق هذا اللفظ أو ذاك عند أهل اللغة على كذا أو كذا صح الاستدلال بمثل قول النابغة والحارث ، بل قول مثلهما في ذلك أولى أن يستدل به، وينبغي أن يكون المراد بالجواز في هذا الوضع الجواز الشرعي ، لا الجواز اللغوي .

(١) في كلام المصنف هنا الصلاة على غير الأنبياء والملائكة تبعا ، وهي جائزة بالإجماع ، بل هي مطلوبة ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم « اللهم صل على محمد ، وعلى آل محمد » ولنهيه عن الصلاة البتراء ، وقد فسروها بالصلاة التي لم يذكر فيها الآل . فأما الصلاة على الآل والصحب استقلالا فقيل : لا تجوز ، بل هي حرام ، وقيل : هي مكروهة ، وقيل : هي خلاف الأولى ، والذي صححه جمهرة العلماء القول بالكراهة .

(٢) منع شيخ الإسلام أن يعطف قوله « وآله » على قوله « محمد » وذهب إلى أنه فاسد ، ووجه ذلك أن المعطوف في حكم المعطوف عليه ، و « محمد » بدل من قوله « نبي » فلو جعلت قوله « وآله » معطوفا على « محمد » لزم أن يكون الآل ومن ذكر معه بدلا أيضا من نبي ، وهو لا يجوز .

(٣) تفسير الصحب بالأصحاب يوهم أنه يعتبره جمعا لصاحب . وهو مذهب أبي الحسن الأخفش ، زعم أن صحبا جمع صاحب ، ونظيره عنده شرب وشارب وتجر وتاجر ، والتحقيق قول سيبويه إمام أهل هذه الصناعة ، ذهب إلى أن صحبا اسم جمع لصاحب ؛ لأنه ليس على زنة من زنات جموع التكسير المعروفة . ومن هنا تعلم أن قول النحاة « اسم الجمع : ما ليس له واحد من لفظه ، بل له واحد من معناه » مبني على الغالب والكثير ، وأن مدار الفرق بين الجمع واسم الجمع على أن يكون على زنة من أوزان الجموع أولا ، فإن كان على زنتها فهو جمع ، وإن لم يكن فهو اسم جمع .

عليه وسلم مميزا مؤمناً به ومات على الإسلام؛ فيدخل ابنُ أم مكتوم[1] ونحوه من العميان؛ وعيسى والخضر والياس عليهم الصلاة والسلام؛ لحصول اللقاء ولأنه لا يشترط فيه التعارف؛ إذ لا تَنَافِيَ بين مقام الصحبة والنبوة والملَكية، فعيسى عليه السلام آخر الصحابة موتاً، والملائكة صحابة باقون إلى الآن لتكليفهم بشريعته[2] (وَ) على (حِزْبِهِ) أي: جماعته صلى الله عليه وسلم.

(وبَعْدُ) يؤتى بها للانتقال من أُسلوب إلى آخر، وأصلها «أما بعد» بدليل لزوم الفاء في حيزها غالباً، لتضمن «أما» معنى الشرط، والأصل: مهما يكن من شيء بعد البسملة[3] وما بعدها (فَالْعِلْمُ بِأَصْلِ الدِّينِ) أي: بأصوله وقَوَاعده، وهي المقائد الآتي بيانُها، قال الراغب: العلم إدراك

---

(١) ابن أم مكتوم: اسمه عبدالله، وهو أحد مؤذنى رسول الله صلى الله عليه وسلم، والفاء فى قوله «فيدخل ابن أم مكتوم» للتفريع، ودخول ابن أم مكتوم مفرع على تعريف الصحابى بما ذكر حيث عبر الشارح بقوله «من لقيه صلى الله عليه وسلم» دون أن يعبر بمن رآه كما عبر به بعضهم، فإن ظاهره أن الرؤية بصرية، فإن كانت علمية استوى التعريفان فى اشتمالهما على ابن أم مكتوم ونحوه.

(٢) هذا مبنى على مذهب ضعيف، وهو أن الملائكة ممن أرسل إليهم الرسول صلى الله عليه وسلم وأنهم مكلفون، والأقرب إلى الحق أن رسالته للثقلين وهما الجن والإنس فقط، ولو سلم أنه مرسل إلى الملائكة أيضا لم يسلم أنهم مكلفون؛ لأن التكليف إنما يكون بما يكون فيه كلفة ومشقة، وطاعة الملائكة جبلية لا مشقة على واحد منهم فى القيام بها.

(٣) البسملة: اسم لقول القائل «بسم الله الرحمن الرحيم» وقالوا: بسمل، وحمدل، وحولق، وطلبق، ودمعز. وقالوا أيضا: هلل، وكبر، وسبح، وذلك إذا قال: بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العلمين، ولاحول ولاقوة إلا بالله العلى العظيم، وأطال الله بقاءك، وأدام الله عزك، ولا إله إلاالله، والله أكبر، وسبحان الله، ويسمى هذا فى علم الاشتقاق النحت، وضابطه أن تأخذ أربعة حروف من المركب الذى تريد أن تنحت منه، من غير أن تقيد نفسك بحرف معين، ثم ترتب هذه الحروف على مثال ترتيبها فى المركب، فتقدم منها المتقدم

الشيء بحقيقته ، وهو كقول شيخ الإسلام : إدراك الشيء على ما هُوَ به ، ويقال : مَلَكَة يُقْتَدر بها على إدراكات جزئية ، والجهل : انتفاء العلم بالمقصود فإن لم يُدْرك ، وهو الجهل البسيط ، أو أُدْرِكَ الشيء على خلاف هَيْئَته في الواقع ، وهو الجهل المركب ، لتركبه من جهلين : جهل المدرِك بما في الواقع ، وجهله بأنه جاهل ، كاعتقاد الفلسفي قِدَمَ العالم ، انتهى ، وقوله (مُحَتَّمٌ) خبر « فالعلم » الواقع مبتدأ[1] ، يعني أنَّ تعلم التوحيد وتعليمه واجبٌ شرعا وجوبا حتما ، أي لا ترخيص فيه ؛ لقوله تعالى « فَاعْلَم أنه لا إلٰهَ إلا الله » عينيًّا في

فيه وتؤخر المؤخر فيه ، وتجعلها على وزان الدحرجة ، ولك أن تشتق منها فعلا على مثال دحرج ؛ وانظر إلى قول الشاعر :

لَقَدْ بَسْمَلَتْ لَيْلَى غَدَاةَ لَقِيتُهَا ... فَيَا حَبَّذَا ذَاكَ الحَبِيبُ الْمُبَسْمِلُ

فقد استعمل الفعل واسم الفاعل .

(١) محتم اسم مفعول ، ومعناه أوجبه الشارع ولم يرخص في تركه ؛ فيجب على كل مكلف من ذكر وأنثى وجوبا عينيا معرفة كل عقيدة بدليل ولو إجماليا ، ودليل ذلك قوله تعالى (فاعلم أنه لا إله إلا الله) وأما معرفة العقائد بالأدلة التفصيلية ففرض كفاية . ومعناه أنه يجب على أهل كل ناحية يشق الوصول منها إلى غيرها أن يكون فيهم من يعرف العقائد بالدليل التفصيلي ؛ لأنه ربما طرأت شبهة فيدفعها . هذا هو الذي عليه جمهرة علماء المسلمين ومن العلماء من أوجب على كل مكلف ذكرا كان أو أنثى وجوبا عينيا أن يعرف كل عقيدة بدليلها التفصيلي . وليس هذا بمرضي ، فقد ضيق هؤلاء ما وسع الله تعالى على عباده ، وجعلوا في دين الله الحرج والجهد الجاهد ، والله أرأف بعباده من أن يكلفهم ما لا يطيقون .

فإن قلت : فما حد الدليل الإجمالي وحد الدليل التفصيلي ؟ حتى أعرف ما وجب على عامة الخلق وما وجب على خاصتهم .

فالجواب عن ذلك أن الدليل الإجمالي هو الذي يعجز صاحبه عن تقريره ودفع ما يرد عليه من الشبه ، وأما الدليل التفصيلي فهو ما يقدر صاحبه على تقريره ودفع ما يرد عليه من الشبه ، وخذ لك مثلا تتضح منه هذه الحقيقة ، إذا قيل لك : ما الدليل على وجود الله تعالى؟ فقلت : الذي يدل على وجود الله تعالى هو هذا العالم ، ولم تعرف وجه دلالة وجود العالم على

العيني منه ، وهو ما يخرج به المكلف من التقليد إلى التحقيق ، وأقلّه معرفة كل عقيدة بدليل ولو جُمْليا ، وكفائيا في الكفائي منه ، وهو ما يُقْتَدَرُ معه على تحقيق مسائله وإقامة الأدلة التفصيلية عليها وإزالة الشُّبَه عنها بقوة

وهذا العلم[1] يُبْحَثُ فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال المُمْكنات في المَبْدأ والمعاد على قانون الإسلام .

وجود الله ، أو عرفتها ولكنك لم تعرف كيف ترد على مايورد على هذا الدليل من الشبه ، فأنت حينئذ عالم بالدليل الإجمالي ، وأما إذا كنت تعرف وجه دلالة وجود العالم على وجوده سبحانه ، وكنت ـ مع ذلك ـ تستطيع أن تدفع كل شبهة يوردها المورد على هذا الدليل فأنت حينئذ عالم بالدليل التفصيلي .

أما من حفظ العقائد بالتقليد فقد اختلف العلماء فيه : أمؤمن هو أم كافر ، وإذا كان مؤمنا فهل هو عاص باكتفائه بالتقليد أم غير عاص ؟ والذي صححه الجمهرة من العلماء أنه مؤمن ، ثم إن كان بحيث يقدر على النظر فهو عاص بتركه ماقدر عليه ، وإن كان بحيث لايقدر على النظر فهو غير عاص لأنه ماترك شيئا إلا وهو عاجز عن تحصيله ؛ وقال جماعة: هو مؤمن غير عاص مطلقا ، أي سواء أقدر على النظر أم لم يقدر ، وقال قوم : هو مؤمن عاص مطلقا ، وقيل : هو كافر ، وعليه جرى السنوسي في شرح الكبرى ، ونصره ، وشنع على من قال : إن التقليد كاف ، ويقال : إنه رجع عن هذا القول ورجع إلى القول بكفاية التقليد ، والذي تطمئن إليه النفس هو القول الأول من هذه الأقوال ؛ لأن من العوام من لايستطيع فهم هذه الأدلة ، ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقبل من كل واحد ماقدر عليه . ولم يعرف عنه صلى الله عليه وسلم التشدد في حمل الناس على إدراك مالم يمنحهم الله القدرة على إدراكه ، وسيأتي لهذا الكلام تتمة عند إثارة هذه المسألة في كلام المصنف .

(١) هذا الكلام يشير إلى موضوع علم أصول الدين ، أو علم التوحيد ، أو علم الكلام ، وهو يفيد أن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته ، والممكنات من حيث مبدؤها ؛ لأنه يبحث فيه عن ذلك ، قال العلامة الأمير : «وهو أظهر مما قيل : موضوعه المعلوم مطلقا ، أوماهيات الممكنات من حيث دلالتها على مايجب للإله كما في شرح الكبرى ، أو أقسام الحكم العقلي الثلاثة — وهي الوجوب والاستحالة والجواز — أو مطلق الموجودات ؛ إلى غير ذلك من أقوال لاتقوى» اهـ كلامه ، وقال شيخ الإسلام : « وموضوعه ذات الله تعالى من حيث

وحدُّوهُ أيضاً بأنه : علم يُقْتَدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامها إياه : بإيراد الحجج ، ودَفْع الشُّبَه

ثم بَيَّنَ السبب الحاملَ له على وَضْع هذه المنظومة فى أصول الدين دون غيره من العلوم الواجبة بقوله : (يحتَاج) أى : الفن الملقبُ بأصول الدين (للتبيين) أى التوضيح ، بتصوير مسائله وإثباتها بقواطع الأدلة ، والبيانُ : إخراج الشيء[1] من حيز الإشكال إلى حيز التجلّي ، وإنما احتاج إلى البيان لأن كلام الأوائل كان مقصوراً على الذات والصفات والنبوات والسمعيات ، فلما حدثت المبتدعة[2] ، وكثر جدالهم مع علماء الإسلام ، وأوردوا شُبَهاً على

ما يجب له وما يستحيل وما يجوز ، وذات الرسل الكرام كذلك ، والممكن من حيث إنه يتوصل به إلى وجود صانعه ، والسمعيات من حيث اعتقادها» اهـ كلامه .

(١) عرف السيد الشريف الجرجانى البيان بتعريفين؛ أحدهما ماذكره الشارح هنا ، قال: «البيان : إظهار المعنى وإيضاح ما كان مستورا قبله ، وقيل : هو الإخراج من حيز الإشكال، والفرق بين التأويل والبيان أن التأويل مايذكر فى كلام لايفهم منه معنى محصل فى أول وهلة ، والبيان مايذكر فيما يفهم ذلك لنوع خفاء بالنسبة إلى البعض» اهـ

(٢) الابتداع : الإتيان بالشيء الذى لم يسبق نظيره ، والمبتدع : الآتى بذلك ، ولما كان السلف الصالح على المنهج الذى ذكره الشارح كان الذين جاءوا بعدهم يتتبعون الشبه ويثيرونها ويخلطونها بقواعد الفلسفة مبتدعين بمعنى أنهم آتون بما لم يسبق فى محاورات السلف مثله، يروى أن رجلا سأل الإمام مالك بن أنس عن قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) فقال : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، أخرجوا عنى هذا المبتدع ، فذكر أن السؤال عن معنى الاستواء بدعة ؛ وذلك لأن السلف ما كانوا يسألون عنه ، بل كانوا يفوضون العلم فيه إلى الله تعالى ، وذكر أن السائل مبتدع ؛ لأنه آت بما لم يكن السلف يأتون به ، وحكى العلامة سعد الدين التفتازانى أن أول من أظهر الخلاف واصل بن عطاء الذى صار رئيس المعتزلة من أهل طبقته ، وكان واصل فى مجلس الحسن البصرى ، فسأل رجل الحسن قائلا: يا إمام الدين، زعم أناس أن من فعل كبيرة من الكبائر فقد كفر، وقال آخرون

ما قرره الأوائل، وألزموهم الفسادَ في كثير من المسائل، وخلطوا تلك الشبهَ بكثير من القواعد الفلسفية، تصدّى المتأخرون لدفع تلك الشبه[1]،

لا تضر مع الإيمان معصية أصلا كما لا تنفع مع الكفر طاعة أصلا، فما الحق في ذلك؟ فأطرق الحسن البصري يفكر في المسألة، وسارع واصل فأثبت منزلة بين الكفر والإيمان، وقال: الناس ثلاثة أقسام: مؤمن، وكافر، ولا مؤمن ولا كافر، ثم اعتزل مجلس الحسن وعقد لنفسه مجلسا يقرر فيه مذهبه. فقال الحسن: اعتزلنا واصل. ومن ذلك اليوم سمى هو وأصحابه الذين اعتزلوا معه مجلس شيخهم الحسن البصري «المعتزلة» ثم تفاقم الخطب وتعاظم الأمر لما أمر المأمون الخليفة العباسي بتعريب كتب الفلسفة اليونانية؛ فإن المعتزلة ترسموا خطوات الفلاسفة، وتتبعوا قواعدهم وانتحلوا الكثير منها، وطبقوها على المسائل الكلامية؛ ألا ترى أن هؤلاء المعتزلة إنما نفوا صفات المعاني تطبيقا لقاعدة من قواعد الفلسفة اليونانية وهي أن واجب الوجود لا يكون إلا واحدا من جميع جهاته؛ وأنهم لما رأوا الفلاسفة يقولون: إن الرؤية لا تكون إلا بأشعة تتصل بالمبصر قالوا: إن الله تعالى لا يرى يوم القيامة، وقدموا القاعدة الفلسفية على الآية الكريمة (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وهكذا مما ستطلع عليه في مسائل هذا العلم.

(١) كان أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة تلميذا من تلاميذ أبي على الجبائي، والجبائي رأس من رءوس أهل الكلام الذين سموا المعتزلة، وجلس أبو على الجبائي يوما يقرر مسألة من مسائل المعتزلة، وهي المسألة المشهورة بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى لعباده؛ فقال أبو الحسن الأشعري: ما تقول في ثلاثة إخوة عاش أحدهم حتى كبر وأطاع ربه ثم مات، وعاش الآخر حتى كبر ولكنه عصى ربه ثم مات، ومات الثالث صغيرا قبل أن يبلغ سن التكليف؟ فقال أبو على الجبائي: يجب عليه أن يثيب الأول لطاعته، وأن يعاقب الثاني لعصيانه، وأما الثالث فلا يثاب ولا يعاقب؛ فقال أبو الحسن الأشعري: فإن قال الثالث الذي مات صغيرا: يارب أفما كان الأصلح لي أن تبقيني حتى أكبر وأطيعك فأثاب على طاعتي كما فعلت بأخي الذي مات كبيرا مطيعاً؟! فقال أبو على الجبائي: يقول الله تعالى له: علمت أنك لو بقيت حتى تكبر لعصيت فتدخل النار فأمتك صغيرا، وذلك أصلح لك، فقال أبو الحسن الأشعري: فإن قال الكبير العاصي: يارب لما علمت أني إن كبرت عصيت فهلا أمتني صغيرا فأكون كأخي الذي مات صغيرا فلم يثب ولم يعاقب؟! فلم يقدر الجبائي على التخلص من هذا الاعتراض، وقال لأبي الحسن: أبك جنون؟ فقال: لا، ولكن وقف حمار الشيخ في

فاحتاجوا إلى إدراجها فى كلامهم ؛ ليَسْهُلَ عليهم تمييزُ صحيحها من فاسدها[1]، فصَعُبَ لهذا تناوُله، وخصوصاً فى مقام الإيجاز .

ثم استدرك على ما يقتضيه احتياجُ هذا الفن للتبيين من مزيد التطويل بقوله :(لٰكِنْ) وإن احتاج للتبيين لا تنبغى المبالغةُ معه فى تطويل العبارة ؛ لأنه (مِنَ التَّطْويل) المؤدى إلى المَلَلِ والسآمة (كَلَّتِ) تعبت (الْهِمَمْ) جمع هِمَّة ، وهى لغةً : القوةُ والعزم ، وعُرْفاً : حالةٌ للنفس تتبعها قوة إرادة وغلبة انبعاث إلى نيل مقصودٍ ما ، ثم إن تعلقت بمَعالى الأمور فهى عَليةٌ ، وإلا فدَنِيةٌ (فصَارَ فيهِ) أى فى تعليم أصول الدين بالتأليف (الاُخْتِصَارُ)أى الإيجاز ، وهو : تقليلُ اللفظ ، ضد التطويل (مُلْتَزَمْ) تقريباً على المتعلمين القاصرين؛ فظهر من كلام المصنف رحمه لله تعالى منطوقاًومفهوماً أن الإطناب المملَّ مذموم؛ لأنه يمنع الهِمَمَ القاصرة من تعاطيه ، والإيجازَ المُخِلَّ بأداء المقصود كذلك ؛ لأنه لا يوصل إلى صحة فهمه ، فيتعين الاختصار لأن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب[1] .

العقبة ، فصارت هذه الجملة مثلا ، ومن ذلك الحين ترك أبو الحسن الأشعرى دروس الجبائى ، وأخذ ينقض مذهب شيخه ، وينافح عن آراء أهل السنة والجماعة ، رضى الله تعالى عنه وأرضاه !

(١) الضمير المضاف إليه فى قوله «صحيحها» راجع إلى الشبه ؛ وظاهر العبارة يفيد أن بعض الشبه صحيح وبعضها فاسد ، وليس هذا الظاهر بمستقيم؛ فإن جميع الشبه فاسدة، وقد مضى لنا بيان معنى الشبهة وأصل مأخذها ، ومن هذا الذى مضى يفهم أن غاية أمر الشبهة أن تلتبس أو تشبه الحق وليست من الحق فى شىء ، ولتصحيح عبارة الشارح نحمل الصحيح فى عبارته على القوى ، والفاسد على الضعيف الذى يزول بأدنى فكر . وكأنه قال : إنما أدرجوا مذاهب المخالفين فى تصانيفهم ليسهل عليهم تمييز القوى من الضعيف من بين شبه هؤلاء المخالفين ويبينوا فساد الجميع .

(٢) ههنا ألفاظ ذكرها المصنف والشارح رحمهما الله تعالى يجب معرفة حقائقها ، وهذه

(وَ) مُفَصَّلُ نوعِ[1] (هٰذِهِ) الألفاظ المخيلة الدالة على المعاني المقصودة على

الألفاظ هي : التطويل ، والإيجاز ، والاختصار ، أما التطويل فهو: أداء المقصود بلفظ زائد على التعارف لأوساط الناس الذين ليس لهم فصاحة ولا بلاغة ، وينبغي أن يراد به ههنا مايشمل الذى سماه أهل البلاغة حشوا وإطنابا ، فأما الحشو فهو ماتعينت زيادته على أداء أصل المقصود ولم تكن له فائدة ، وأما الإطناب فهو الزيادة عن أصل المطلوب لفائدة، وأما الإيجاز فهو : أداء المقصود بلفظ أقل من المتعارف، وقد ذم المصنف التطويل صراحة بأن جعل الهمم تضعف عن التحصيل بسببه ، وذم الإيجاز المخل بالمفهوم ؛ لأن الإيجاز المخل بالمقصود لاتبيين معه ، وقد ذكر أن هذا العلم يحتاج للتبيين ، فلم يبق إلا الاختصار ، وهو ـ ههنا بمعونة المقام ـ عبارة عن أداء المعنى المقصود بعبارة قليلة من غير إخلال بشيء من المطلوب أداؤه ، ويشبه أن يكون قد أراد الاقتصار على أمهات المسائل وترك التفريعات الكثيرة ، وأداء ذلك بعبارة قصيرة سهلة الفهم .

(١) أشار الشارح رحمه الله تعالى عليه بقوله « ومفصل نوع هذه الألفاظ » إلى دفع اعتراضين يردان على عبارة المصنف التي هي قوله « وهذه أرجوزة لقبتها » وحاصل الاعتراض الأول أن قوله « هذه » اسم إشارة أشار به إلى الألفاظ المستحضرة في الذهن ، والألفاظ المستحضرة في الذهن مجملة ، والأرجوزة اسم المفصل بابا فبابا ، فلم يحصل التطابق بين المبتدأ وخبره ، وقد علم أن التطابق بينهما واجب ، ومحصل ما أشار إليه الشارح من الجواب أن الكلام ليس على ظاهره ، بل هو على تقدير مضاف قبل المبتدأ ، وأصل الكلام على هذا « ومفصل هذه الألفاظ أرجوزة » فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه ، ولا يخفى عليك أن هذا الجواب مبنى على تسليم أمرين : الأول: أن الألفاظ المستحضرة في الذهن التي أشار إليها بهذه لا تكون إلا مجملة ، والثاني : أن لفظ أرجوزة اسم المفصل بابا فبابا ، ولك أن تجيب على هذا الاعتراض بجوابين آخرين غير جواب الشارح الذى أشارت إليه كلمة «مفصل» ومحصل الجواب الأول منهما أنا نمنع أنه لايقوم بالذهن إلا المجمل ، وندعي أنه قد يقوم بالذهن المفصل المنظم المرتب المتسق ، وهذا هومذهب أهل التحقيق، ومحصل الجواب الثاني منهما أنا لا نسلم أن الأرجوزة اسم المفصل المرتب ، بل يجوز أن تكون اسما للهيئة المجملة، بل هذا هو الأقرب لأنه يبعد ملاحظتها عند الوضع بيتا فبيتا ، وإذا أجبنا بأحد هذين الجوابين لم نكن في حاجة إلى تقدير مضاف ، ومحصل الاعتراض الثاني أن المشار إليه بقوله «هذه» هو ما في ذهن المصنف وحده ؛ فهو جزئي ، والأرجوزة اسم للألفاظ لابقيد كونها في ذهن المصنف ، بل أعم من أن تكون في ذهنه أو في ذهن غيره؛ فهو كلي

وجه مخصوص (أُرْجُوزَةً) أى منظومة من بحر الرَّجَز صغيرة الحجم، أبياتها أربعة وأربعون ومائةُ بيتٍ؛ ففيه ترغيب فى تعاطيها[1]. وأكّده بقوله (لَقَّبْتُهَا) أى: جعلت لها (جَوْهَرَةَ) علم (التَّوْحِيدِ) لقبا. والجوهرة: اللؤلؤة وكل نفيس، وتلقيبها بما ذكر ليطابق الاسمُ المسمَّى؛ فإنه قال (قَدْ هَذَّبْتُهَا) أى: خلَّصتها من الحشو والتطويل، مع تحقيق معانيها، ولا يبقى

فلم يتطابق المبتدأ والخبر أيضا، ومحصل ما أشار إليه الشارح من الجواب على هذا الاعتراض أن الكلام ليس على ظاهره أيضا، وإنما هو على تقدير مضاف قبل المبتدأ، وأصل الكلام «ومفصل نوع هذه الألفاظ أرجوزة» وأنت جد خبير أن هذا الجواب يتضمن تسليم ماذكره المعترض فى اعتراضه، ومنه أن الأرجوزة اسم لما فى ذهن المصنف وغيره، وهو مبنى على أن أسماء الكتب ونحوها من قبيل علم الجنس أو اسم الجنس، وذلك أن نجيب بجواب آخر على هذا الاعتراض، وحاصله أنا لانسلم أن الأرجوزة اسم لما فى ذهن المصنف وغيره؛ لأن هذا مبنى على أن أسماء الكتب من قبيل أعلام الأجناس أو أسماء الأجناس، ونحن لانقول به، بل الأرجوزة اسم لما فى ذهن المصنف وحده بناء على أن أسماء الكتب من قبيل الأعلام الشخصية، وهو ما نختاره. بقى هنا شىء، وهو أنا لانرتضى جواب الشارح على الاعتراضين. حتى على فرض تسليم كل ماجاء فى كلام المعترض، وذلك لأنه جعل تقدير المضاف قبل المبتدأ، والذى نختاره على هذا الفرض أن نجعل تقدير المضاف قبل الخبر؛ فيكون التقدير: وهذه الألفاظ المستحضرة فى الذهن مجمل جنس أرجوزة. إلخ لأن التقدير فى الأول يكون بمنزلة نزع الخف قبل الوصول لشاطىء النهر كما ذكره المحقق الخيالى، فإن أول الكلام وقع موقعه ولم يأت الاعتراض إلا بسبب آخره؛ فليكن التقدير فى آخره.

(١) هى أربعة وأربعون ومائة بيت بناء على أنها من كامل الرجز؛ فإن كانت من مشطور الرجز فهى على ضعف ذلك العدد. وقد أشار إلى الترغيب فيها من ثلاثة أوجه: أولها أنها نظم، فإن المعلوم أن النظم أعذب وأعلى وأقرب إلى الحفظ والاستظهار من النثر. والثانى أنها من بحر الرجز وبحر الرجز أسير وأسهل من غيره من البحور، والثالث أنها صغيرة الحجم فإن كلمة «أرجوزة» تدل عرفا على قلة عدد الأبيات، وذلك أدعى إلى الإقبال عليها والعمل على استيعابها حفظا وفهما.

بعد التهذيب والتصفية إلا خالصُ الجوهرِ والمعدنِ[1] ، وتخصيصُ التوحيد بوضع الجوهرة فيه دون غيره من بقية العلوم لأنه أشرفها : إذ به يُتَوَصَّل إلى معرفته سبحانه وتعالى ومعرفة صفاته وتحقيق توحيده وتنزيهه ، وشرفُ العلم بشرف معلومه (وَاللّهَ أَرْجُو فِي) حصول (الْقَبُول) ، والرجاء عرفا تعلقُ القلب بمرغوبٍ في حصوله في المستقبل مع الأخذ في أسباب الحصول ، والقبولُ للشيء : الرضا به مع ترك الاعتراض على فاعلِهِ ، وقيل : الإثابة على العمل الصحيح (نافعاً) حال من الاسم الكريم ، والنفع : ضد الضر ، يطلق على مايحصل به رِفقٌ ومَعُونة ، وضمير (بِهَا) للأرجوزة أو الجوهرة[2] وقوله (مُرِيداً) منصوب بنافعاً ، وقوله (فى الثَّوَابِ) متعلق بـ(طَامِعا)

---

(١) إن قلت : إن مدح المصنف كتابه بأنه منقح مصفى من الشبه والعقائد الفاسدة خال من الحشو والتطويل ليس فيه إلا لباب العلم وخالصه ، كل ذلك خلاف الأولى وداخل تحت مانهى الله تعالى عنه بقوله (فلا تزكوا أنفسكم) أجيب عن ذلك بأنه لم يقصد بهذا الكلام تزكية نفسه ولا تزكية كتابه ، وإنما قصد النصح للمسلمين بأن يتعاطوا فهمه وحفظه ليكونوا بمنجاة من خطر التقليد ، على أنا لو سلمنا أن مقصوده مدح كتابه ومدح نفسه لا نسلم أنه داخل تحت قوله تعالى (فلا تزكوا أنفسكم) بل هو من قبيل التحدث بنعمة الله تعالى عليه المأذون فيه بقوله سبحانه (وأما بنعمة ربك فحدث) ومدح المرء نفسه جائز في مواضع .

(٢) اعترض على هذا التعبير بأن الأرجوزة على ما تقدم اسم للألفاظ ، والنفع المرجو منها إنما يكون بمعانيها لا بألفاظها ، ويجاب على هذا الاعتراض بأحد جوابين : الأول أن الكلام في قوله « بها » على حذف مضاف : أي بمضمونها أو بمدلولها ، ونحو ذلك ، والثاني أن في الكلام استخداما ، وذلك أنه ذكر الأرجوزة أولا بمعنى الألفاظ وأعاد الضمير عليها بمعنى المعاني .

الواقع صفة لمريد[1] : أي راجياً الثوابَ ، وهو مقدار من الجزاء يسلمه الله تعالى تفضل بإعطائه لمن شاء من عباده فى نظير أعمالهم الْحَسَنَةِ بمحْضِ اختياره من غير إيجاب عليه ولا وجوب[2] كما يأتى التصريح به فى قول المتن :

* فَإن يُثِبْنَا فَبِمَحْضِ الفَضْلِ *

والمعنى : لا أرجُو فى حصول القبول منى للجوهرة أو الأرجوزة إلا اللهَ

---

(١) ويجوز أن يكون قوله « طامعا » حالا من الضمير المستتر فى « أرجو » أى أرجو الله فى القبول حال كونى طامعا فى الثواب ، والمراد بالطمع فى قوله « طامعا » الرجاء كما أشار إليه الشارح بقوله « أى راجيا الثواب » لأن من أراد هذه الأرجوزة وقصد بها وجه الله تعالى كان راجيا للثواب ، بمعنى أن قلبه متعلق بحصول الثواب له فى المستقبل أى فى الآخرة ، وليس طامعا فى حصول الثواب فى هذه الحياة الدنيا ، ومن هذا الكلام تفهم الفرق بين الرجاء والطمع ؛ فإن الرجاء هو تعلق القلب بحصول أمر محبوب فى المستقبل ، وفى كلام المصنف الإشارة إلى أن العمل لله تعالى مع إرادة الثواب منه سبحانه جائز ، وإن كان غيره أكمل ، وذلك أن درجات الإخلاص ثلاث : الدرجة العليا ، وهى أن يعمل العبد لله وحده امتثالا لأمره وقياما بحق عبوديته ، والدرجة الوسطى ، وهى أن يعمل العبد طلبا للثواب وهربا من العقاب ، والدرجة الدنيا : وهى أن يعمل طلبا لإكرام الله له فى الدنيا وسلامته من آفاتها ، وما عدا هذه المراتب الثلاث يكون رياء ، وهو أيضا متفاوت .

(٢) معنى الإيجاب هنا التعليل ، أى أن ثواب الله تعالى ينشأ عن ذاته قهرا كحركة الخاتم الناشئة عن حركة الإصبع بطريق التعليل ، وقد أشار بقوله « من غير إيجاب » إلى الرد على الفلاسفة ، فإن قلت : كيف يكون قوله « من غير إيجاب » ردا على الفلاسفة مع أن الفلاسفة ينكرون الحشر من أصله ، وذلك يستلزم أنهم لا يثبتون ثوابا أصلا لا بالإيجاب ولا بغيره ؟ والجواب عن هذا أنهم ينكرون حشر الأجسام ويقولون بحشر الأرواح ، وعندهم أن الأرواح تثاب باللذات المعنوية وتعاقب بالمنغصات والمكدرات المعنوية أيضا ، وأشار بقوله « ولا وجوب » إلى الرد على المعتزلة القائلين بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى ، وسيأتى الرد على الفريقين إن شاء الله تعالى .

تعالى ، حال كونه نافعاً بها مريداً تحصيلَ مايحتاج إليه منها طامعاً في الثواب منه تعالى بذلك التحصيل

(فَكُلُّ مَنْ كُلِّفَ) من الثقلين[١] ، والتكليفُ : إلزامُ مافيه كلفة[٢] والمكلَّفُ : هو البالغ العاقل الذى بَلَغَتْه[٣] الدعْوَةُ ، فمن لم تبلغه الدعوة لا يجب

---

(١) المراد بالثقلين الإنس والجن ، دون الملائكة ، أما على مذهب من قال « إن الملائكة غير مكلفين أصلا » فالأمر ظاهر ، وأما على مذهب من قال « إن الملائكة مكلفون » فلأن قائل هذا إنما أراد أنهم مكلفون بالنسبة إلى غير معرفة الله ، لأن معرفة الله تعالى جبلية فيهم فليس فيهم من يجهل صفاته تعالى كما في الإنس والجن ، ألا ترى إلى قوله سبحانه (شهد الله أنه لا إله إلا هو ، والملائكة ، وأولو العلم) .

(٢) هذا أحد تعريفين للتكليف ، والثانى أنه : طلب مافيه كلفة ، فإن فسرته بما فسره به الشارح شمل نوعين فقط وهما الوجوب والتحريم ، لأن فى الواجب إلزام فعل وفى الحرام إلزام ترك ، وإن فسرته بالثانى الذى ذكرناه شمل هذين والندب والكراهة ، وذلك لأن الطلب إما أن يكون طلب فعل وإما أن يكون طلب ترك ، وكل واحد من هذين إما أن يكون جازما وإما أن يكون غير جازم ، فإن كان طلب فعل جازما فهو الوجوب ، وإن كان طلب فعل غير جازم فهو الندب ، وإن كان طلب ترك جازما فهو التحريم ، وإن كان طلب ترك غير جازم فهو الكراهة .

(٣) ذكر الشارح ثلاثة شروط للتكليف وهى : البلوغ ، والعقل ، وبلوغ دعوة الرسول وترك رابعا ، وهو سلامة الحواس ؛ مع أنه ذكر محترزه فى كلام الحافظ ابن حجر ، وهذه الشروط معتبرة فى تكليف الإنس ؛ فأما الجن فإنهم مكلفون من أصل الخلقة ؛ فلا يتوقف تكليفهم على البلوغ . وخرج بالبالغ الصبى فليس الصبى مكلفا ؛ فمن مات قبل البلوغ فهو ناج ولو كان من أولاد الكفار ، ولا يعاقب على كفر ولا غيره . ونقل عن الحنفية أنهم قالوا : الصبى الذى يعقل مكلف بالإيمان ، فإن اعتقد الإيمان أو الكفر فأمره ظاهر ، وإن لم يعتقد واحدا منهما كان من أهل النار ، لوجوب الإيمان عليه بمجرد العقل . وخرج بالعاقل المجنون فليس بمكلف ، ومثله السكران غير المتعدى بسكره ، فإن تعدى بسكره كأن تعمد شرب المسكر وهو عالم بحاله فهو كالعاقل ، ومحل هذا إذا بلغ مجنونا أو سكران واستمر على ذلك حتى مات ، فإن بلغ عاقلا ثم جن أو سكر متعديا ثم مات فهو على ما كان عليه قبل الجنون

عليه ماذكر على الأصح ، ولا يُعذَّب ، ويدخل الجنة ؛ لقوله تعالى : «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً» قال الحافظ في الإصابة : ورَدَ من عِدَّة طرقٍ في حقِّ الشيخ الهرم ومن مات في الفترة ومن وُلد أكمه أعمى أصمّ ومن وُلد مجنونا أو طرأ عليه الجنون قبل أن يبلغ ونحو ذلك ، أن كُلاًّ منهم يُدْلِي بحجة ويقول : لو عقلتُ أو ذُكِّرْتُ لآمنت ، فتُرفَعُ لهم نارٌ ، ويقال : ادخلوها ، فمَنْ دخلها كانت عليه بَرْداً وسلاماً ، ومن امتنع أُدْخِلَها كرهاً . اهـ . والمراد بالأكمه الذى لا يدرى أن يتوجَّه ، وهو الأحمق والمعتوه المصرح به في الحديث ، والله أعلم . وقوله (شَرْعًا) منصوب بنزع الخافض : أى بالشرع ، متعلقٌ بـ(وَجَبَا عَلَيْه) لـكنـه قدَّمه[1] لإفادة الحَصْر ، والمعنى : لا يجب على

والسكر ، وخرج بمن بلغته الدعوة من لم تبلغه ، وذلك بأن نشأ في شاهق جبل ؛ فليس هذا بمكلف على الأصح ، وقيل : هو مكلف لوجود العقل الكافى في وجوب المعرفة وإن لم تبلغه الدعوة ، والذين اشترطوا بلوغ دعوة الرسول يختلفون في أنه : هل الشرط أن تبلغه دعوة رسول أى رسول كان أم الشرط أن تبلغه دعوة الرسول الذى أرسل إلى أهل زمانه ؟ فذهب جماعة إلى الأول ، وذهب جماعة إلى الثانى ، وهو مذهب أهل التحقيق وعليه يكون أهل الفترة - وهم الذين كانوا بين أزمنة الرسل - ناجين وإن بدلوا وغيروا وعبدوا الأصنام ، والدليل على ذلك قوله تعالى : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) .

(١) من الناس من جعل الجار والمجرور متعلقا بقوله « كلف » وليس بشيء ؛ لأن الغرض بيان أن معرفة الله تعالى وجبت على المكلف بإيجاب الشرع ، وليس وجوبها بالعقل وليس المقصود بيان أن التكليف حاصل بالشرع .

هذا الذى ذكرناه من أن المعرفة وجبت بإيجاب الشرع لا بالعقل هو مذهب الأشاعرة وجمع من غيرهم . وحاصل مذهبهم أن معرفة الله تعالى وكذلك سائر الأحكام إنما وجبت بإيجاب الشرع ، وأنه لا حكم قبل الشرع لا أصليا ولا فرعيا ، وذهبت المعتزلة إلى أن الأحكام كلها ثبتت بالعقل . وأما الشرع فإنما جاء مقررا ومؤكدا لما أثبته العقل ، وهذا بناء على مذهبهم في التحسين والتقبيح العقليين ؛ فعندهم أن الحسن هو ما رآه العقل حسنا ، والقبيح هو

المكلف (أنْ يَعْرِفَ) أى معرفة (ماقد وَجَبَا لِلّهِ) عقلاً إلاّ بالشرع؛ إذقبله لا حكم أصلا ، لاأصليًّا ولا فرعيًّا ، كما هو المنقول عن الأشاعرة وجَمْعٍ من غيرهم ، والمراد أن يعرف الواجب [١] لله تعالى ، وما عطف عليه — أعنى قوله (وَالجائِزَ) فى حقه سبحانه وتعالى كذلك (والمُمْتَنِعا) عليه سبحانه وتعالى كذلك ، ولو بدليلٍ جُمْلى ، يخرج به المكلفُ من التقليد إلى التحقيق؛ لقوله

مارآه العقل قبيحا ، وعندهم انه إذا أدرك العقل حسن شىء حكم بوجوبه ، ووجب أن يجىء الشرع فيه مطابقا لما حكم به العقل . وذهب أبو منصور الماتريدى ومن شايعه إلى أن معرفة الله تعالى وحدها يوجبها العقل ، لكن على معنى أنه لولم يرد الشرع لأدرك العقل ذلك استقلالا لكونه أمرا واضحا ، ولم يبنوا ذلك على التحسين العقلى كما فعل المعتزلة ؛ فالمذاهب فى مسألة المعرفة ثلاثة : الأول مذهب الأشاعرة وحاصله أن جميع الأحكام ومنها معرفة الله تعالى إنما تثبت بالشرع ويكلف بها العقلاء ، والثانى مذهب أبى منصور الماتريدى وحاصله أن المعرفة وحدها تثبت بالعقل ، وأما سائر الأحكام فلاتثبت إلا بالشرع ، والثالث مذهب المعتزلة وحاصله أن الأحكام كلها — ومنها معرفة الله تعالى — ثبتت بالعقل ، وجاء الشرع مبينا ومؤكدا لما أثبته العقل . ومما قررناه لك فى بيان هذه المذاهب الثلاثة تفهم أن الفرق بين مذهب الماتريدية والمعتزلة من جهتين : الأولى أن الماتريدية خصوا ماأثبته العقل بالمعرفة ، وأما المعتزلة فجعلوا مايثبته العقل عاما فى كل الأحكام ، والثانى أن معنى إثبات العقل لوجوب المعرفة عند الماتريدية أنه يستطيع الاستقلال بإدراكه لكونه واضحا جليا ، ومعنى ذلك عند المعتزلة أنه رأى أن وجوب المعرفة حسن فحكم بثبوته ، وفرق بين المعنيين . وإذا علمت هذا كله تبين لك أن قول المصنف والشارح «شرعا» رد على طائفتين من المتكلمين ، وهما المعتزلة والماتريدية .

(١) اعلم أولا أنه سبحانه وتعالى يجب له أن يكون متصفا بكل كمال منزها عن كل نقص ، واعلم ثانيا أنه يجب على المكلف أن يعرف جميع ما وجب له سبحانه ، لكن بعض الكمالات التى يجب أن يتصف بها الله تعالى قدقامت الأدلة العقلية أوالنقلية عليه تفصيلا ، وهو العشرون صفة الآتى بيانها ، وبعضها قد قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه إجمالا ، وكذلك المستحيل فى حقه سبحانه وتعالى ، وعلى ذلك يختلف الواجب ، فما قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه تفصيلا يجب على المكلف أن يعرفه تفصيلا ، وما قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه إجمالا وجب على المكلف أن يعرفه إجمالا .

تعالى : « فَاعلَمْ أنَّهُ لاَ إلَهَ إلاَّ اللهُ » وحديث «أُمِرْتُ أن أُقاتِلَ النّاسَ حتى يَشْهَدُوا أنْ لا إلهَ إلاَّ اللهُ » وللاجماع على ذلك .

والواجب : مالا يُتصَوَّرُ فى العقل عدمه ضرورةً كالتَّحَيُّز للجِرْم ، أو نظراً[(١)] كوجوب القِدَمِ له تعالى

والمستحيلُ :ما لا يُتصوَّرُ فى العقل وجودُه :ضرورةً كتَعَرِّى الجِرْمِ عن الحركة والسكون ، أو نظراً كالشريك له تعالى .

والجائزُ : ما يصحُّ فى نَظَرِ العقل وجودُه وعدمُه : ضرورَةً كالحركة أو السكون للجرْم ، أو نظراً كتَعْذيب المُطيع وإثابة العاصى .

ويُمَثَّلُ للثلاثة أقسام بحركة الجِرْمِ وسكونه :فالواجبُ ثبوتُ أحدِهما لا بعَيْنه ، والمستحيل خُلُوُّه عنهما جميعاً ، والجائز ثبوت أحدهما معيناً بَدَلاً من الآخر .

والمراد معرفة جميع جزئيات هذه الكليات حَسَبَ الطاقة البشرية ، ولو بقانونٍ كلِّىٍّ .

ودخل فى المكلف العوامُّ والعبيدُ والنسوانُ والخَدَمُ ؛ فإنهم مكلفون بمعرفة العقائد عن الأدلة ، متى كان فيهم أهلية فهمها ، وإلاَّ كفاهم التقليد

---

(١) المراد بالنظر الاستدلال . واعلم أن صفات الله تعالى بالنظر إلى الاستدلال عليها تنقسم إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول : مالا يصح الاستدلال عليه إلا بالدليل العقلى ، وهو كل ماتوقفت عليه المعجزة من صفاته سبحانه ، كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وقدرته وإرادته وعلمه وحياته ، والقسم الثانى: مالا يجوز الاستدلال عليه إلا بالدليل السمعى ، وهو كل مالا تتوقف عليه المعجزة من صفاته سبحانه كالسمع والبصر والكلام ، والقسم الثالث : مايجوز الاستدلال عليه بكل واحد من الدليلين العقلى والسمعى ، واختلف العلماء فى الذى يثبت به ، وهو الوحدانية ، والأصح أن دليلها عقلى .

(وَمِثْلُ ذَا)[١] أي : ويجب بالشرع أيضاً على كل مكلف أن يعرف مَثلَ ما ذكر من الواجب والجائز والمستحيل (لِرُسْلِهِ) سبحانه ، وقوله (فَاسْتَمِعَا) تكملة

ثم عَلَّلَ وجوبَ المعرفة السابقة بقوله:(إذْ كُلُّ مَنْ)[٢] أي: إنما أوجبنا على المكلف معرفة ما ذكر بالدليل لأنه متى كان متأهلاً لفهم البراهين ولو إجمالية و (قَلَّدَ) غيرَه : أي أخذ بقوله (فى) أحكام (التَّوْحِيدِ) يعنى علم العقائد الإسلامية من غير حُجَّة ولا تفكر فى خلق السموات والأرض

---

(١) أشار المصنف رحمه الله تعالى بلفظ «مثل» إلى أن الواجب فى حق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والمستحيل والجائز ليست هى عين الواجب فى حقه سبحانه وتعالى والجائز والمستحيل ، فالمراد المثلية فى مطلق واجب ومستحيل وجائز ، وإن اختلفت الأفراد والأدلة ، وإنما خص المصنف الرسل ، ولم يذكر الأنبياء ، لأن بعض ماسيأتى ذكره من الواجب لهم خاص بالرسل مثل التبليغ .

(٢) هذا الكلام ـ كما قال الشارح ـ تعليل لوجوب المعرفة الذى ذكره بقوله «فكل من كلف حتما واجباً عليه أن يعرف ـ إلخ» فكأن المصنف قد قال : وإنما وجب شرعا على المكلف معرفة ماذكرنا لأن من قلد ـ إلخ ، فإذ فى كلامه : حرف دال على التعليل ، والتقليد : هو أن تأخذ بقول غيرك من غير أن تعرف دليل هذا القول ، فإذا عرفت الدليل الذى استند إليه صاحب القول الذى أخذت به لم تكن مقلدا ، والمراد بإيمانه فى قوله «إيمانه لم يخل من ترديد» تصديقه التابع لجزمه بأحكام التوحيد من غير دليل ، وأحسن مايحمل عليه الترديد فى هذه العبارة أن يكون المراد به اختلاف العلماء فيه على الوجوه التى ذكرها الشارح وسنذكرها تفصيلا وعلى هذا يكون مايأتى فى كلام المصنف بعد ذلك تفسيرا لهذا المجمل ، وهذا خير من أن يحمل الترديد على التحير من نفس المكلف ؛ فإن ظاهره يفيد أن الجزم الذى عبر عنه بقوله «إيمانه» يجامع التحير والتردد ، مع أن المعلوم أن الإنسان متى كان جازما بالشىء لم يكن عنده تردد أصلا ، وإن أمكن الجواب عن هذا بأن فى الكلام مضافا محذوفا ، والتقدير : إيمانه لم يخل عن قبول ترديد ، يعنى أنه جازم الآن ، ولكنه لعدم معرفته بالدليل لا يؤمن أن يطرأ عليه الترديد ، ولا شك أن مالا يحوج إلى الاعتراض والجواب أولى أن يؤخذ به ،

(إيمانُهُ) أي: جَزْمُه بما أخذه من أحكام التوحيد من غيره بلا دليل عليه (لَمْ يَخْلُ) أي لا يَسْلَم (مِنْ تَرْدِيدٍ) أي تردُّد وتحيُّر، بل هو مصحوب به، وذلك يُنافي الإيمان بناءً على أنه نفسُ المعرفة، أو حديثُ النفسِ التابع للمعرفة (ففيه)[1] أي في صحة إيمانه وعدمها (بَعْضُ الْقَوْمِ) المصنفين في هذا الفن

---

(١) أشار الشارح رحمه الله تعالى بقوله « أي في صحة إيمانه وعدمها» إلى أن الضمير في قول المصنف « ففيه بعض القوم — إلخ » يعود إلى إيمان المكلف من حيث الصحة والخلف — بضم الخاء وسكون اللام — بمعنى الخلاف والاختلاف، وليس المراد به خلف الوعد وإن اشتهر هذا اللفظ فيه.

وحاصل الخلاف في هذه المسألة أن للعلماء فيها ستة أقوال:

القول الأول: عدم الاكتفاء بالتقليد، بمعنى عدم صحة تقليد المقلد، فيكون المقلد كافرا، وجرى على هذا السنوسي في كبراه، وقد عرفت مما قدمناه (ص ٢٣) أنه رجع عن هذا القول.

القول الثاني: الاكتفاء بالتقليد مع العصيان مطلقا، أي سواء وجدت في المقلد أهلية النظر أم لم توجد.

القول الثالث: الاكتفاء بالتقليد مع التفصيل، فإن كان عند المقلد أهلية النظر والاستدلال فهو مؤمن عاص؛ لأنه ترك مايقدر عليه، وإن لم تكن فيه أهلية النظر والاستدلال فهو مؤمن غير عاص؛ لأنه ماترك شيئاً إلا وهو عاجز عن تحصيله، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وهذا هو القول الذي رجحناه في كلامنا السابق، وهو الذي تنصره أدلة الشرع

القول الرابع: أنه إذا قلد القرآن والسنة المتواترة التي تفيد القطع كان إيمانه صحيحا لاتباعه المقطوع به، وإن قلد غير ذلك لم يصح إيمانه لأنه لايأمن الخطأ.

القول الخامس: الاكتفاء بالتقليد وعدم الحكم بعصيانه مطلقا، سواء أكانت عنده أهلية النظر والاستدلال أم لم تكن. وصاحب هذا القول اعتبر النظر والاستدلال شرطا لكمال الإيمان، لا لأصل الإيمان، فمن لم تكن عنده أهلية النظر فهو غير قادر على تحصيله، ومن كانت عنده أهلية النظر فإن نظر واستدل فقد كمل إيمانه، وإن لم ينظر ولم يستدل فقد ترك ماهو الأولى بمن على مثل حاله.

القول السادس: أن إيمان المقلد صحيح. وأنه يحرم عليه النظر والاستدلال. ولاشك

(يَحْكى الْخُلْفَا) أى الخلافَ عن أهله من المتقدمين والمتأخرين.

فمنهم مَنْ نَقَل عن الأشعرى و القاضى والأستاذ وإمام الحرمين والجمهور عدمَ الاكتفاء بالتقليد فى العقائد الدينية ، وعُزِى الامام مالك .

ومنهم مَنْ نقل عن الجمهور ومَنْ ذكر عَدمَ جواز التقليد فى العقائد الدينية ، وأنهم اختلفوا : فمنهم من يقول : المقلد مؤمن إلا أنه عاصٍ بترك

أن أصحاب هذا القول يريدون تحريم النظر والاستدلال على طريق الفلسفة التى لاتؤمن عاقبتها ، ويجب أن يكون قولهم هذا خاصاً بمن يخشى عليه من الأخذ فى هذه السبيل أن تتزلزل عقيدته بما يطرأ عليها من آراء الفلاسفة ونظرياتهم ، فإن كان بحيث لايخشى عليه شىء من ذلك فاعتقادى أنه لا يحرم عليه النظر .

ونريد أن نقرر لك ههنا أن الصواب أن هذا الخلاف جار فى النظر الموصل إلى معرفة الله تعالى وفى غيره كالنظر الموصل إلى معرفة الرسل ، كما أن الصواب أن هذا الخلاف يجرى فى جميع المقلدين ، سواء أكانوا من أهل الأمصار والقرى أم كانوا قد نشأوا فى شواهق الجبال ، ومن هذا تعلم أن قول الشارح الآتى ــ بعد حكاية الأقوال فى هذه المسألة ــ «ومحل الخلاف فى غير النظر الموصل لمعرفة الله تعالى ، أما هو فواجب إجماعا ، كما أن الخلاف إنما هو فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا » جار على غير الأصوب فى الموضعين ، وإلى ما اخترناه أشار العلامة الأمير بقوله عن الناحية الأولى : « وتبع ــ أى الشارح ــ شيخ الإسلام ، ورده ابن قاسم بأن الخلاف عام » انتهى . وقال فى الناحية الثانية : « وأصل هذا الكلام للسعد بحسب ماعلم ، والحق ــ كما قال القاضى الكتانى واليوسى ــ وجود المقلد ، بل من هو أسوأ منه ، فى عوام المدن» انتهى .

وهذا الخلاف إنما يجرى بينهم فى المقلد الجازم ، فأما الشاك والظان فتتفق على عدم صحة إيمانه ، والخلاف بينهم فى كفاية التقليد وعدم كفايته إنما هو بالنظر إلى أحكام الآخرة وفيما للمقلد عند الله من الثواب أو العقاب ، أما بالنظر إلى أحكام الدنيا فإن المدار فيها على الإقرار باللسان فقط ــ على ما ستعرفه فى مسألة حقيقة الإيمان ــ فكل من أقر أجرينا عليه الأحكام الإسلامية ، ولم نحكم عليه بالكفر ، إلا إن اقترن إقراره بما ينافيه ويقتضى الكفر كالسجود للصنم ، وقد ذكر الشارح هذين الأمرين على ماهو الصواب فى كل واحد منهما ، فلا نطيل بالتفريع فيهما .

المعرفة التي يُنتجها النظرُ الصحيح ، ومنهم مَنْ فصَّل فقال: هو مؤمن عاصٍ إن كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح، وغيرُ عاصٍ إن لم يكن فيه أهليَّة ذلك

ومنهم من نقل عن طائفة أن من قلَّد القرآن والسنة القطعية صحَّ إيمانه لاتباعِهِ القطعي ، ومَنْ قلَّد غير ذلك لم يصحَّ إيمانُهُ ؛ لعدم أمْنِ الخطأ على غير المعصوم .

ومنهم مَنْ جعل النظر والاستدلال شرط كمال فيه ، ومنهم من حرم النظر . قال العلامة المحلى : وقد اتفقت الطرق الثلاثة - يعنى الموجِبَةَ للنظر والمحرِّمة والمجوِّزة - على صحة إيمان المقلِّد ، وإن كان آثماً بترك النظر على الأول

ومحلُّ الخلاف فى غير النظر الموصِّل لمعرفة الله تعالى ؛ أما هو فواجب إجماعا ، كما أن الخلاف إنما هو فيمن نشأ على شاهقِ جبلٍ مثلا ولم يتفكر فى مَلَكُوت السَّمٰوات والأرض فأخبره غيرُ معصومٍ بما يُفترض عليه اعتقادُهُ فصدَّقه فيما أخبره به بمجرَّد إخباره من غير تفكر ولا تدبر ، وليس الخلاف فيمن نشأ فى ديار الإسلام من الأمْصار والقُرَى والصحارى وتواتر عندهم حالُ النبي صلى الله عليه وسلم وما أتى به من المعجزة ، ولا فى الذين يتفكرون فى خلق السَّموات والأرض ؛ فإنهم كلهم من أهل النظر والاستدلال[1] .

وحكى الآمِدِيُّ اتفاقَ الأصحاب على انتفاء كُفْرِ المقلد ، وأنه ليس للجمهور إلا القول بعصيانه بترك النظر إن قَدَرَ عليه ، مع اتفاقهم على صحة إيمانه ، وأنه لا يعرف القول بعدم صحة إيمان المقلد إلا لأبى هاشم الجبائى من المعتزلة .

---

(١) قد عرفت مافى هاتين المسألتين ، وأن الصواب فيهما أن الخلاف عام .

وقال أبو منصور الماتريدى : أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بربهم ، وأنهم حَشْوُ الجنة ، كما جاءت به الأخبار ، وانعقد عليه الإجماع ، لكن منهم من قال : لا بُد من نظرٍ عقلى فى العقائد . وقد حصل لهم منه القدر الكافى ، فإن فِطرَتَهم جُبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث ما سواه من الموجودات ، وإن عَجَزُوا عن التعبير عنه باصطلاح المتكلمين ، والعلمُ بالعبارة علمٌ زائد لا يلزمهم ، والله أعلم .

(و بَعْضُهُمْ حَقَّقَ فِيهِ الْكَشْفَا)[1] أى : و بعضُ القوم كالتاج السبكى حقق الكشف ـ أى البيان ـ عن حال إيمان المقلد و بيّن حقيقته على الوجه الحقّ المطابق للواقع بما يصير به الخلافُ لفظياً (فقال: إن يَجْزِمْ) أى المقلدُ الذى فيه أهلية النظر ، ولا يخشى عليه من الخوض فيه الوقوعُ فى الشُّبَه والضلال ، اعتقادَهُ (بـ)صدق (قَوْلِ الْغَيرِ) أى : الذى أخبره به غير المعصوم دون حجة ، وكان جزْماً مطابقاً للواقع من غير شك ولا ترديد على وجه يقع معه فى نفسه أنه عالم بما جزم به ـ صَحّ إيمانه ، و (كَفَى) عند أهل السنة الأشعرىّ وغيره فى إجراء الأحكام الدنيوية عليه اتفاقاً ؛ فينا كَحُ ، ويؤمُّ ، وتُؤكل ذبيحته ، ويرثه المسلمون ويرثهم ، ويُسْهَمُ له ، ويدفن فى مقابرهم ، وفى الأحكام الأخروية عند المحققين من أهل السنة ؛ فلا يخلد فى النار إن دَخلها ، ولا يعاقب فيها على الكفر ، ومآلُهُ إلى النجاة والجنة؛ لقوله تعالى:

(١) قول المصنف «حقق» مأخوذ من التحقيق . ويطلق التحقيق على أحد معنيين : الأول : ذكر الشىء على الوجه الحق المقابل للباطل . والثانى: إثبات الشىء بدليل، والمراد منه فى هذا الموضع المعنى الأول ، والكشف : البيان والإيضاح ، كما أشار إليه الشارح .

«وَلاَ تَقُولُوا لمن ألقَى إليكم السلامَ لست مؤمناً» وقوله عليه السلام: «مَنْ صَلَّى صَلاَتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم» لكنه عاصٍ بترك النظر (وإلا) أى: وإن لم يجزم المقلد اعتقادَهُ بما أخبره به الغير على الوجه السابق، لم يَكْفِهِ ذلك الاعتقادُ فى صحة إسلامه وترتيب أحكامه عليه، لأنه (لم يَزَلْ) واقعاً (فى الضَّيْرِ) أى: فى ضَيْر الشك المنافى للإيمان، لم يتخلص منه، وهذا ليس من محل الخلاف فى شىء؛ لأنهم متفقون على عدم صحة إيمانه.

والخلافُ فى إيمان المقلد إنما هو بالنظر إلى أحكام الآخرة وفيما عند الله، وأما بالنظر إلى أحكام الدنيا فالإيمان الكافى فيها هو الإقرار فقط، فمن أقرَّ أجْرِيَتْ عليه الأحكامُ الإسلامية فى الدنيا، ولم يحكم عليه بالكفر، إلا إذا اقترن به فعلٌ يدل على كفره كالسجود للصنم.

(وَاجْزِم)[1] اعتقادك أيها المكلف (بأنَّ أوّلاً مما يَجِبْ * مَعْرِفَةٌ) لله

---

(١) اجزم: أى اعتقد اعتقاداً جازما لا يعتريه تردد ولا يطرأ عليه شك، والمخاطب بذلك كل مكلف، من ذكر أو أنثى، حر أو عبد، إنسى أو جنى. واعلم أن سابق الكلام من قوله «فكل من كلف حتما وجبا ـ إلخ» أفاد أن معرفة الله تعالى واجبة على كل مكلف على ما علمت، وقوله هنا «واجزم بأن أولا ـ إلخ» أفاد أن معرفة الله تعالى أول الواجبات على المكلف، وقوله «بأن أولا» متعلق باجزم، ومن فى قوله «مما يجب» تبعيضية، وقوله «معرفة» خبر أن، والتنوين فى «معرفة» للتعظيم، أو هو عوض عن المضاف إليه. والأصل «معرفة الله» ويراد معرفة صفاته سبحانه وأحكام ألوهيته، لا معرفة ذاته وكنه حقيقته؛ فقد قام الدليل على أنه لا يعرف ذاته إلا هو. وفى الحديث «تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق؛ فإنه لا تحيط به الفكرة» وفى حديث آخر «إن الله احتجب عن

. . . .

البصائر كما احتجب عن الأبصار » وبالجملة لايعرف الله إلا الله ؛ فترك الإدراك إدراك ، والبحث عن ذات الله إشراك . والمعنى : اعتقد — أيها المكلف — اعتقادا جازماً لاتردد معه ولاشك أن أول شيء من الواجبات عليك هو معرفة مايجب لله تعالى

وللعلماء فى أول الواجبات على المكلف خلاف طويل الذيل عميق السيل ، وسنحاول أن نجمله لك إجمالا فى عبارة واضحة مع وجازتها ، فنقول :

ذهب إمام أهل السنة أبو الحسن الأشعرى إلى أن أول شىء يجب على المكلف هو معرفة الله تعالى ، وهذا هو الذى جرى عليه المصنف .

وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائينى إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو النظر الموصل إلى معرفة الله تعالى ، وينسب هذا القول إلى الأشعرى أيضا .

وذهب القاضى أبو بكر الباقلانى — لسان أهل السنة الناطق وعقلهم المفكر — إلى أن أول شىء يجب على المكلف هو المقدمة الأولى من الدليل الموصل لمعرفة الله تعالى ، وبيان ذلك أن قولنا «العالم حادث ، وكل حادث لابدله من محدث» دليل على وجود الله تعالى ، وهو كله النظر ، وقولنا «العالم حادث» وحده هو المقدمة الأولى من مقدمتى هذا النظر ، وهذه المقدمة الأولى هى أول شىء يجب على المكلف معرفته .

وذهب إمام الحرمين الجوينى رحمه الله تعالى إلى أن أول شىء يجب على المكلف هو القصد إلى النظر ، والمراد منه تفريغ القلب من الشواغل التى تشغله أو تصرفه عن النظر والاستدلال ، وينسب مثل هذا القول إلى القاضى أبى بكر الباقلانى أيضاً .

وذهب قوم إلى أن أول شىء يجب على المكلف هو التقليد ، ثم يجب عليه النظر الموصل إلى المعرفة .

وذهب قوم إلى أن أول شىء يجب على المكلف هو النطق بالشهادتين ، ثم يجب عليه البحث عن طريق إثبات مضمون هاتين الشهادتين .

وذهب أبو هاشم وطائفة من المعتزلة إلى أن أول شىء يجب على المكلف هو الشك ، ومن العلماء من أنكر هذا القول ، واستدل على إنكاره بأن الشك فى شىء من العقائد كفر ، فهو مطلوب الزوال ، فلا يكون مطلوب الحصول ، والذى نراه أن هؤلاء لم يقصدوا بما قالوه أن الشك الذى هو إدراك الطرف المرجوح مطلوب الحصول كما فهم المعترض عليهم ، وإنما أرادوا أن ترديد الفكر بين الإثبات والنفى حتى يصل إلى الجزم هو أول شىء يجب على المكلف ، وهذا هو النظر .

تعالى ، أى معرفة وجوب وجوده تعالى ومعرفة وَحْدَته ، وصانعيته للعالم ، ومعرفة صفاته وسائر أحكام الألوهية .

وأشار بقوله (وَفِيهِ)أى : وفى تعيين أول الواجبات (خُلْفٌ) أى : اختلاف (مُنْتَصِبْ)أى : قائم بين الأئمة سُنِّيِّين كانوا أولا ، إلا أنه لم يقع خلاف بين المسلمين فى وجوب معرفة الله تعالى ، ولا فى وجوب النظر الموصل إليها بقدْر الطاقة البشرية[1] ، ولذا جعل الخلاف فى الأوَّلِيَّةِ دون الوجوب .

وذهب قوم إلى أن أول شىء يجب على المكلف هو الإيمان .

وذهب قوم إلى أن أول شىء يجب على المكلف هو الإسلام .

والقولان الأخيران متقاربان ، أو متحدان إن قلنا الإيمان والإسلام واحد ، ومع هذا فهما مردودان بأن كلا من الإيمان والإسلام محتاج إلى المعرفة .

وذهب قوم إلى أن أول شىء يجب على المكلف هو أن يعتقد أن النظر الموصل إلى معرفة الله تعالى واجب عليه ، فإذا اعتقد ذلك نظر ، فإذا نظر وصل إلى المعرفة .

وذهب قوم إلى أن أول شىء يجب على المكلف هو فريضة الوقت الذى كلف فيه .

وذهب قوم إلى أن أول شىء يجب على المكلف واحد من أمرين ، إما المعرفة وإما التقليد ، فيكون مخيراً بين هذين الأمرين ، وأيهما فعل أجزأه .

فهذه اثنا عشر قولا للعلماء فى بيان أول الواجبات على المكلف ، وأنت لو تدبرت فى هذه الأمور وجدت بعضها مقاصد اعتقادية كالمعرفة ، وبعضها مقاصد عملية كالصلاة ، وبعضها وسائل كالنظر والقصد إليه ، وأنت خبير أن كل شىء لايتم الواجب إلا به فهو واجب ، ونستطيع بعد هذا أن نقول : إن هذا الخلاف لفظى ؛ لأن من قال «إن أول الواجبات هو المعرفة» إنما عنى أن أول الواجبات من المقاصد الاعتقادية هو المعرفة ، ومن قال «إن أول الواجبات هو النظر أو المقدمة الأولى منه ، أو الشك على المعنى الذى اخترناه ، أو القصد إلى النظر» إنما عنى وقصد أن ماذكر أول الواجبات من حيث إنه يتوقف عليه الواجب الأول من المقاصد الاعتقادية ، وهلم جرا ، ولعل قول الشارح فيما بعد «لكنه لم يتوصل إليها إلا بالنظر - إلخ» يشير إلى طرف من هذا

(١) قد عرفت أن من العلماء من قال بحرمة النظر ، وأن منهم من قال إن النظر شرط فى كمال الإيمان لا فى أصله ، فكيف زعم الشارح رحمه الله هنا أنه لم يقع خلاف

والمشهورُ عن الأشعرى إمام أهل السنة الذى بُنيت هذه المنظومة على مُختاره أن المعرفة أولُ واجب على المكلف ؛ لأن جميع الواجبات لا تتحقق إلا بها ، فاجزم اعتقادَك به . واختَرْهُ غيرَ ملتفتٍ إلى غيره لأرجحيته ، لكنه لا يتوصل إليها إلا بالنظر ؛ فهو واجب بوجوبها لتوقفها عليه مع كونه مقدوراً للمكلف ، وكل ما هو كذلك فهو واجب ، ولذا أتى بصيغة الأمر فى قوله (فانْظُرْ) أيها المكلف المخاطب .

والنظر لغةً : الإبصار والفكر ، وعُرْفاً : ترتيبُ أمورٍ معلومة ليتوصل بها ـ أى : بترتيبها ـ إلى مجهول ، أى إلى علمه ، كترتيب الصغرى مع الكبرى فى قولنا : العالم متغير[1] وكل متغير حادث ؛ فإنه موَصِّل للعلم بحدوثه ـ أى العالم ـ المجهول قبل ذلك الترتيب ، وعَرّفه شيخُ الإسلام بأنه : فكر يؤدّى إلى علمٍ أو اعتقادٍ أو ظن[2] ، والاعتقاد : هو الحكم الجازم القابل للتغيير

بين المسلمين فى وجوب معرفة الله تعالى ولا فى وجوب النظر الموصل إليها ، والجواب عن هذا بأحد أمرين : الأول أنه جار فى كل كلامه هنا على القول المرجوح الذى ذكره سابقاً وهو أن الخلاف بين العلماء خاص بغير معرفة الله تعالى وغير النظر الموصل إليها ، وقد عرفت ما أسلفناه قيمة هذا القول . والأمر الثانى أنه لم يعتد بخلاف من خالف فى هذين الأمرين ؛ لأنه ليس كل خلاف يؤبه له ، إنما يؤبه بالخلاف الذى له وجه من النظر .

(١) اعلم أن العالم مكون من أعراض : أى أمور تقوم بغيرها كالحركة والسكون والطول ، والقصر ، والبياض ، والسواد ، ونحو ذلك . وجواهر : أى أمور تقوم بأنفسها كذات زيد والجدار ونحوها . وأن المتغير على الحقيقة هو الأعراض ، وتغيرها ثابت بالمشاهدة . وأما الجواهر فإنها لا تتغير فى أنفسها ، وإنما تتغير الأعراض الملازمة لها ، فيكون تغيرها بتغير الأعراض الملازمة لها .

(٢) اعلم أن مقدمات النظر أى الدليل إما أن تكون مجزوماً بها ، وإما أن تكون مظنونة . والأول إما أن يكون سبب الجزم هو الاستدلال عليها وإما أن يكون سبب الجزم هو التقليد . وإنما يكون الفكر موصلا إلى علم إذا كانت مقدماته مجزوما بها عن دليل

ويكون صحيحاً إن طابق الواقع كاعتقاد المقلِّد سُنِّيَّةَ الضحى ، وفاسداً إن لم يطابقه كاعتقاد الفلسفى قِدَمَ العالم .

ووجوبُ النظر عندنا بالشرع كالمعرفة ، وقد تقدم التصريح به معها فلذا تركه هنا (إلى نفسك)[1] أى : فى أحوال ذاتك ؛ لأنها أقرب الأشياء

كقولك « العالم متغير ، وكل متغير حادث» إذا قلت هذا وأنت تعرف أن دليل الصغرى المشاهدة على ماقلنا من قبل ، ودليل الكبرى أنه يستحيل أن يطرأ العدم على القديم ، ويكون الفكر موصلا إلى اعتقاد إن كانت مقدماته مجزوما بها عن تقليد لا عن نظر ، كقولك «العالم حادث ، وكل حادث فلابدله من محدث» إذا قلت ذلك مقلداً ، ولكنك جازم بكل مقدمة من المقدمتين ، وإنما يكون الفكر موصلا إلى الظن إذا كانت مقدماته أو بعضها مظنوناً بها كقولك « هذا رجل يدور بالسلاح فى الليل ، فهو لص »

(١) أشار الشارح رحمه الله تعالى بقوله «أى فى أحوال ذاتك» إلى عدة أمور : أولها أن «إلى» فى قول المصنف «انظر إلى نفسك» بمعنى فى . وذلك لأن «انظر» معناه ههنا تفكر ، وهو يتعدى بفى ، ونظيره ظاهر الآية الكريمة « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » فقد ضمن « تبصرون » معنى تفكرون فعدى بفى . وثانيهما أن المراد بالنفس الذات ، وليس المراد به الروح ، لأنه لا اطلاع لنا عليها . وثالثها أن الكلام على حذف مضاف : أى انظر إلى أحوال نفسك ، والمراد أنه يجب على الإنسان أن يتفكر فى أحوال ذاته وما اشتملت عليه من سمع وبصر وكلام وبياض وحمرة وسواد وعلم وجهل ولذة وألم ورضا وغضب وغير ذلك ، وقد بدأ المصنف بذكر وجوب التفكر فى أحوال ذاته لأمور : أولها أنها أقرب الأشياء إليه ، وثانيها أنه قد ورد «من عرف نفسه فقد عرف ربه» أى من تفكر فى بدائعها توصل إلى معرفة صانعها ، وقيل : معناه من عرف نفسه بالحدوث والفقر عرف ربه بالقدم والغنى ، ألا ترى أنك لو نظرت إلى أحوال ذاتك القريبة منك علمت أن أحوالها هذه متغيرة ، فأنت تارة صحيح معافى وتارة مريض ، وأنت تارة واجد ماتريد وتارة غير واجد لما تريد ، وتارة قائم وتارة قاعد وتارة نائم ، إلى غير ذلك من الأحوال التى تعرض لك ثم تزول . وإذا علمت أنها متغيرة أيقنت أنها حادثة ، وأيقنت مع ذلك أن ذاتك نفسها حادثة لأنها ملازمة لهذه الأمور الحادثة لايمكن أن تنفك ذات عن بعض هذه الأمور ، وإذا علمت أن ذاتك وأحوالها حادثة أيقنت أن لابد لها من محدث حكيم واجب الوجود عام العلم تام القدرة والإرادة ؛ فهذا طريق استدلال الإنسان بالنظر والتفكر فى أحوال ذاته على وجوب

إليك ؛ لقوله تعالى « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » « ولقد خلقنا الإنسان من سُلالة من طين » فَتَسْتَدِلَّ بها على وجوب وجود صانعك وصفاته ؛ فإنها مشتملة على سَمْع وَبَصَر وكَلام وطول وعرض وعمق ورِضاً وغضب وبياض وحمرة وسواد وعلم وجهل وإيمان وكفر ولذة وألم ، وغير ذلك مما لايحصى ، وكلها متغيرة وخارجة من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم ، وذلك دليل الحدوث والافتقار إلى صانع ، حكيم ، واجب الوجود ، عام العلم ، تام القدرة والإرادة ؛ فتكون حادثة ، وهى قائمة بالذات لازمة لها ، وملازمُ الحادثِ حادث أيضاً .

وأشار إلى طريق آخر يوصِّل النظرُ فيه إلى معرفة وجوب وجود الصانع وصفاته بقوله (ثُمَّ انتقِلِ) بعد نظرك فى نفسك (لِلْعالَمِ) أى للنظر فى أحوال العالم (الْعُلْوِىِّ) وهو ما سِوَى الله تعالى وصفاته من الموجودات ،

وجود صانع حكيم ، وكذلك التفكر فى أحوال العالمين العلوى والسفلى فإنه سيجد كلامهما مشمولا بجهات مخصوصة وأمكنة معينة ، وسيجد بعضها متحركا وبعضها ساكنا ، وبعضه نورانيا وبعضه ظلمانيا ، وسيجد أن هذه الأحوال تتغير إلى مقابلاتها ، وهذا أمارة الحدوث ، وهو أمارة الاحتياج إلى محدث ، وقد نعى الله تعالى على من ترك التفكر فى أمر نفسه بقوله سبحانه « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » يريد سبحانه — والله أعلم — وفى أنفسكم آيات دالة على حدوثكم وافتقاركم إلى محدث يوجدكم متصف بجميع صفات الكمال ، أتتركون التفكر فيها فلا تبصرون ! وهذا الاستفهام بمعنى النفى ، أى : لاينبغى لكم ترك النظر فى أحوال ذواتكم ، ونبه سبحانه على وجوب التفكر فى العالمين العلوى والسفلى بقوله « إن فى خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيى به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ؛ لآيات لقوم يعقلون » .

سمى به لأنه عَلَم على وجود الصانع تعالى ؛ فيعلم به ، ويستدل به عليه ؛لأن فى كل عَلاَمَة تدل على قدرةِ الصانع وإرادته وعلمِه وحياته وحكمته ، والمراد بالعُلوي : ما ارتَفَعَ من الفلكيات من سَمٰوات وكَوَاكب وغيرها ؛ لأنك تجده مشمولا لجهات مخصوصة وأمكنة مُعَيّنة ، وبعضه متحركا ، وبعضه ساكنا ، وبعضه نورانياً . وبعضه ظلمانيا ، وذلك دليل الحدوثِ والافتقارِ إلى صانع مختار منزه عن مماثلة لمصنوعه ذاتاً وصفات (ثُمَّ) انتقل بالنظر فى أحوال العالم (السُّفْلى) وهو كلُّ ما نزل عن الفلكيات إلى منقطع العالم كالهواء والسحاب والأرض ومافيها ، ولا تتوقف صحة النظر على الترتيب الذى ذكره المصنف رحمه الله تعالى ، بل لو عَكَسَ فأَخَّر المقدم وقدم المؤخر أو وَسَّطه لَصَحَّ أيضاً ، فلتكن «ثم» للترتيب الذكري ،وتقديم العالم العلوى على السفلى وإن كان أقربَ إلى الاعتبار اقتداء به سبحانه وتعالى،حيث قَدَّمه عليه فى مقام الاعتبار ، قال تعالى : « إن فى خَلْق السَّمٰوَات والأرض-الآية» فإنك إن تنظر فى أحوال ماذكر (تجِدْ بِهِ) أى تعلم وتتحقق فيما ذكر (صُنْعاً بَدِيعَ الحكم) أى الإتقان الدالَّ على علم صانعه وقدرته وإرادته وحياتِه واختياره ؛ لأن الإتقان لا يَصْدُر إلا عمن اتصف بما ذكر ، وما يشعر به قوله « بديع الحكم » من قدمه حيث كان كذلك يدفعه الاستدراك بقوله (لكن) العالَم وإن كان على غاية من الإتقان هو حادث؛لأنه(بهِ) لا بغيره (قَامَ دَلِيلُ) أى أمارة (العَدَمِ) وهى الأعْرَاضُ الحادثة الملاَزِمَة له كالحَرَكة والسكون التى لاتقوم بغير الحادث ؛ فإذا أردت أن تأتى بقياسٍ مُسْتَنْبَطٍ من نظرك فى العالم لتتوصل به إلى تحقيق حدوثه قلت : « العالم من عَرْشِهِ لفَرْشِهِ جائز

عليه العدم » وهذه المقدمة الصغرى المطوية لفهمها من الاستدراك ، وبيان هذه المقدمة أنا اختبرنا الموجودَ من العالم فوجدناه غيرَ خارج عن الأعيان والأعراض ، وهى حادثة لقبولها للعدم ، ولو كانت قديمةً ماطرأ العدمُ عليها والمقدمة الكبرى هى قوله (وكُلُّ ما جازَ عَلَيْهِ الْعَدَمُ) يعنى الفناء (عَلَيْهِ قطعاً يَسْتَحِيلُ) أى يمتنع (الْقِدَمُ) فَيُنْتِجُ ذلك أن العالم حادث ، وإن شئت قلت « العالم مفتقر إلى مؤثر ؛ لأنه مُحْدَثٌ ، وكلُّ محدث فله مؤثر » فينتج القياسُ أن العالم له مؤثر

ولما كان الإيمان والإسلام باعتبار متعلق مفهوميهما ـ وهو ما يجب الإيمان به ـ من مباحث علم الكلام ذكرهما المصنف رحمه الله تعالى مقدماً الإيمان لأصالته لتعلقه بالقلب ، وتبعية الإسلام له لتعلقه بالجوارح ، فقال : (وَفُسِّرَ الْإِيمَانُ)[1] أى حَدَّهُ جمهورُ الأشاعرة والماتُرِيدية وغيرهم (بالتَّصْدِيقِ)

---

(١) اعلم أولا أن الإيمان والإسلام باعتبار متعلق مفهوميهما ـ وهو ما علم من الدين بالضرورة ـ من مباحث علم الكلام كما يفهم من كلام المصنف فيما يأتى حيث قال :

وَمَنْ لِمَعْلُومٍ ضَرُورَةً جَحَدْ

ومن أجل ذلك يذكرها المتكلمون فى مباحث علم الكلام ، ولكن المصنفين يختلفون فى موضع ذكرها ؛ فمن المؤلفين من يذكرها بعد الانتهاء من مباحث الإلهيات والنبوات والسمعيات ، ومنهم من يقدم مبحثهما على ذلك كله ؛ لاحتياج الخائض فى علم الكلام إلى معرفتهما ، وقد سلك المصنف هذا الطريق .

واعلم ـ بعد ذلك ـ أن للعلماء كلاما كثيراً فى بيان حقيقة الإيمان ، ونجد لزاما علينا أن نبينه لك بيانا شافيا فنقول :

الإيمان فى اللغة معناه التصديق ، ومعنى التصديق الإذعان للحكم وقبوله والاعتراف بكونه صادقا ، والأصل فيه الأمن الذى هو ضد الخوف ، وكأن حقيقة قولنا « آمن فلان »

. . . .

أنه نفى عنه خوف التكذيب والمخالفة .

وأما الإيمان فى عرف أهل الشرع فقد اختلف العلماء فى تحديد معناه على خمسة أقوال:

أولها — وهو مذهب جمهور المحققين من الأشاعرة والماتريدية — أنه التصديق بما علم مجيء النبى صلى الله عليه وسلم به ضرورة ، تفصيلا فيما علم تفصيلا . وإجمالا فيما علم إجمالا ، ومع اتفاقهم على أن حقيقة الإيمان هى ماذكرنا فقد اختلفوا فى مناط أحكام الآخرة : أهو مجرد هذا التصديق أم هو مع الإقرار باللسان ؟ وقد اشتهر أن الأشعرى وأتباعه يقولون : إن هذه هى حقيقة الإيمان ، وهذه الحقيقة وحدها هى مناط إجراء أحكام الآخرة ، والإقرار إنما اشترط عندهم ليعرف الناس به وجود الإيمان عند صاحبه وليجروا عليه أحكام الدنيا ؛ بسبب أن التصديق أمر باطنى لا اطلاع لغير الله وصاحبه عليه ، وعلى هذا يكون من صدق بقلبه وترك الإقرار بلسانه — مع قدرته على الإقرار وتمكنه منه — مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى ، ويكون مقره الجنة ، ولكن كمال الدين بن الهمام ذكر أن أهل هذا القول اتفقوا على أن هذا المصدق يلزمه أن يعتقد أنه متى طلب منه الإقرار أتى به ، فإن طولب ولم يقر فهو كافر معاند ، وذهب أبو حنيفة رضى الله عنه إلى أن مناط الأحكام الأخروية الإقرار باللسان وما فى حكمه كإشارة الأخرس ؛ فالمصدق بقلبه الذى لم يقر بلسانه يكون مؤمنا ، ولكن إيمانه هذا لا يترتب عليه الأحكام الأخروية ، ولعل وجه ماذهب هؤلاء إليه أنه سبحانه وتعالى ذم المعاندين بأكثر مما ذم به الجاهلين المقصرين ، ولقائل أن يقول: إن الذم لأنهم أبوا أن يقروا بألسنتهم ، وذلك علامة التكذيب ، أو لأنهم أنكروا بقلوبهم ، وذلك هو التكذيب عينه ، وحاصل ذلك منع وجود التصديق عند المعاند الذى تعلق الذم به ؛ لأن التصديق الذى يعد صاحبه مؤمناً هو ضد الإنكار ، وأما الحاصل عند المعاند المذموم فهو التصديق بمعنى المعرفة التى هى ضد النكارة والجهالة .

المذهب الثانى — وهو مذهب الكرامية — أن الإيمان هو إقرار اللسان بالشهادتين لاغير .

المذهب الثالث — وهو مذهب الخوارج وجماعة من المعتزلة منهم العلاف وعبد الجبار — أن الإيمان هو الطاعات مطلقاً ، سواء أكانت فروضاً أم كانت نوافل .

المذهب الرابع — وهو مذهب الجبائى وابنه وأكثر معتزلة البصرة — أن الإيمان هو الطاعات المفترضة دون النوافل .

. . . .

المذهب الخامس — وهو مذهب جماعة من أهل السنة منهم القلانسي وجماعة من المعتزلة منهم النجار ، وهو أيضاً مذهب الكثيرين من أهل الحديث — أن الإيمان هو التصديق بالجنان ، والإقرار باللسان ، والعمل بالأركان ، والجنان — بفتح الجيم — القلب ، والأركان هنا بمعنى الجوارح .

والذي تطمئن إليه النفس من هذه المذاهب أن الإيمان هو التصديق وحده كما ذهب إليه محققو الأشاعرة والماتريدية . ويؤيد هذا المذهب وجوه :

أحدها — وقد أشار إليه الشارح — أن استعمال القرآن الكريم في عدة آيات واستعمال الحديث أيضاً ، جريا على أن محل الإيمان هو القلب ، قال الله تعالى: «أولئك كتب في قلوبهم الإيمان» وقال سبحانه : « لما يدخل الإيمان في قلوبكم » وقال جل ذكره : « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان» وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اللهم ثبت قلبي على دينك» فدلت هذه النصوص ونظائرها على أن الإيمان فعل القلب . وليس فعل القلب إلا التصديق؛ ولا يجوز لقائل أن يقول : إن المراد في هذه النصوص بالإيمان هو الإيمان اللغوي ، ويسلم أن الإيمان اللغوي هو التصديق وحده ومحله القلب ، فلا ينافي أن الإيمان الشرعي يشتمل على الإقرار أو غيره على أنه جزء من حقيقته ، لأنا نقول : إن الإيمان من الألفاظ التي نقلت في عرف الشرع إلى معنى مخصوص؛ فيجب أن يحمل لفظه على هذا المعنى في خطاب الشرع .

الوجه الثاني ، وأشار إليه الشارح أيضا: أنه سبحانه جعل الإيمان شرطاً لصحة الأعمال في نحو قوله جل ذكره : «ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن» ، ونحن نقطع أن الشرط غير المشروط ، وهذا يصلح للرد على من جعل الإيمان هو الطاعات وحدها أو مع التصديق والإقرار .

الوجه الثالث : أنه سبحانه وتعالى أثبت الإيمان لمن ترك بعض الأعمال في نحو قوله سبحانه : «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا — الآية» ولو كانت الأعمال جزءاً من حقيقة الإيمان لانتفت الحقيقة بانتفاء جزء منها ، ويؤخذ هذا من كلام الشارح أيضا .

الوجه الخامس : أنه سبحانه قد عطف الأعمال على الإيمان في كثير من الآيات ، منها قوله تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا » ولاشك أن الأصل أن يكون المعطوف غير المعطوف عليه . فلا يعطف أحد المتساويين على الآخر ، ولا يعطف جزء الشيء على كله ، وقد أشار الشارح إلى هذا الوجه أيضا .

وقد أورد القائلون بأن الطاعات من الإيمان وجوها استدلوا بها ، نرى أن نذكرها

. . . .

لك أيضاً ونبين ما فى الاستدلال بها من خلل؛ لتكون على بصيرة تامة فى هذه المسألة .

قالوا : لو كان الإيمان عبارة عن التصديق الذى هو الإذعان والقبول والاعتراف لما اختلف فى بعض المكلفين عنه فى بعضهم الآخر ، مع أنا نعتقد أن إيمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس مثله إيمان أحد من العامة ، بل ولا من الخاصة (وانظر ص ٦١، ٦٢) .

ويجاب عن هذا بأحد جوابين : الأول : أن ندعى أنه لا اختلاف بين إيمان أحد وأحد ، وليس لنا إلا إيمان أو كفر ، فإن بلغ ماعند المكلف إلى حد الجزم الذى لا يعتريه شك ولا تردد فهو مؤمن ، وإن نقص عن ذلك فهو كافر ، والثانى : أن نسلم الاختلاف بين إيمان بعض المكلفين وبعضهم الآخر ، لكن لا نسلم أن هذا الاختلاف بسبب أن أعمال بعض المكلفين أكثر أو أشد إخلاصاً أو نحو ذلك ، بل سبب الاختلاف راجع إلى التصديق لا باعتبار ذاته ، بل باعتبار متعلقه ، فقد يعلم بعض المكلفين تفصيل شىء مما يجب الإيمان به أكثر مما يعلمه آخر ، أو سبب الاختلاف هو أن بعض المكلفين تعتريه الغفلة أحيانا وبعضهم لا تعتريه الغفلة أصلا ، أو غير ذلك من الأسباب ، وسنعود لذلك الموضوع مرة أخرى (ص٦٢).

وقد أجاب جماعة من المحققين ـ منهم الإمام النووى فى شرحه على البخارى ـ بأنا نسلم تفاوت المكلفين فى الإيمان مع تمسكنا بأن الإيمان هو التصديق وحده ، ونقول : إن التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر وتظاهر الأدلة وانشراح الصدر واستنارة القلب ؛ حتى لا تعترى المصدق القوى التصديق شبهة ؛ ولا يتزلزل إيمانه بعارض ، ويؤيده ما روى البخارى عن ابن أبى مليكة قال: أدركت ثلاثين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه ، مامنهم أحد يقول : إنه على إيمان جبريل وميكائيل.

قالوا : مما يدل على أن الأعمال داخلة فى حقيقة الإيمان أنه سبحانه وتعالى جعل الفسوق مناقضاً للإيمان لا يجامعه ، وذلك قوله سبحانه : « ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه فى قلوبكم ، وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان » ولو كان الإيمان هو التصديق وحده لجامع الفسوق والعصيان .

ويجاب عن ذلك بأحد جوابين : الأول ، لا نسلم أن هذه الآية دالة على أن الفسوق مناقض للإيمان لا يجامعه ، أفترى أنى لو قلت « إنى أحب العلم وأكره الفسوق» دل هذا على أن الفسوق نقيض العلم وأنه لا يجامعه ؟ فإن دل هذا الكلام على مناقضة الفسوق للعلم دلت الآية الكريمة على مناقضة الفسوق للإيمان ، ودون ذلك خرط القتاد ، والثانى : سلمنا أن الآية تدل على مناقضة الفسوق للإيمان ، لكن ذلك لا يدل على أن الإيمان هو ماذكرتم من التصديق وعمل الطاعات عند كل أحد، وذلك لأن مادلت عليه هذه الآية بزعمكم

. . . .

قد عارضه مايدل على ماذهبنا إليه من مثل قوله تعالى «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» .

فإن قلت : فإذا كانت الآية لاتدل على أن الفسوق مناقض للإيمان فإنها لاتدل أيضاً على أن الكفر مناقض للإيمان .

فالجواب : أن نسلم أن الآية لاتدل على هذا ، ولا ذاك ، وكون الكفر مناقضاً للإيمان ثابت بغير هذا الدليل .

قالوا : فعل الكبيرة ينافى الإيمان ؛ لأنه سبحانه أثبت للرسول صلى الله عليه وسلم صفة الرحمة بالمؤمنين فقال « وكان بالمؤمنين رحيما» وقال «بالمؤمنين رءوف رحيم » وقد أمره سبحانه ألا يرأف بالزناة فقال « ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله» فدل ذلك على أن الزانى ليس بمؤمن ، وليس لعدم إيمانه سبب إلا ارتكاب هذه الكبيرة .

والجواب عن هذا أنا لانسلم أن فعل الكبيرة مناف للإيمان ، ومعنى الآية لا تحملنكم الشفقة بهم على أن تسقطوا حدود الله تعالى بعد وجوبها .

قالوا : إن الله تعالى لا يخزى المؤمنين ؛ بدليل قوله جلت كلمته : «يوم لايخزى الله النبى والذين آمنوا معه» والله سبحانه وتعالى يخزى قطاع الطريق ، بدليل قوله سبحانه فى شأنهم: «ذلك لهم خزى فى الدنيا ، ولهم فى الآخرة عذاب عظيم» .

والجواب عن ذلك أنه ليس فى الآيتين دلالة على مازعموا من قريب أو بعيد ؛ فإن الآية الأولى دلت على نفى أن يخزى الله تعالى الرسول وأصحابه أو الرسول ومن آمن به عامة فى يوم القيامة ، والآية الثانية أثبتت الخزى لهؤلاء العصاة فى الدنيا ، وإذا دلت الآية الأولى على منافاة الخزى فى يوم القيامة للإيمان ، فإنها لاتدل على منافاة الخزى فى الدنيا للإيمان ، ولا يلزم من منافاة الخزى فى الآخرة للإيمان منافاة الخزى فى الدنيا له .

قالوا : إذا ترك المستطيع الحج من غير عذر فهو كافر مع أنه مصدق ؛ بدليل قوله تعالى: «ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ، ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين » فلو لم يكن العمل جزءاً من حقيقة الإيمان لما صح ذلك .

ويجاب عن هذا بأنا لانسلم كفر من ترك الحج من غير عذر ، وقوله تعالى « ومن كفر — الآية» كلام مستأنف ، أو نقول : معنى « كفر» جحد مناسك الحج ولم يصدق بها ، وذلك لايتصور مع التصديق المفروض فيمن ذكرتم .

قالوا : التصديق موجود فيمن لم يحكم بما أنزل الله والله سبحانه وتعالى قد حكم عليه بالكفر فى قوله سبحانه : «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» فدل ذلك على أن الإيمان هو التصديق والعمل .

ويجاب عن هذا بمثل ما أجبنا به عن الآية السابقة من الوجهين ، وحاصله أن معنى

المعهود شرعاً ، وهو تصديقُ نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فى كل ماعُلِم مجيئه به من الدين بالضرورة ، أى فيما اشتهر بين أهل الإسلام وصار العلمُ به يشابهُ العلمَ الحاصلَ بالضرورة ، بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال و إن كان فى أصله نظريا كوَحْدَة الصانع عز وجل ووجوب الصلاة ونحوها ، ويكفى الإجمالُ فيما يُلاَحَظُ إجمالا كالإيمان بغالب الأنبياء والملائكة ، ولا بُدَّ من التفصيل فيما يلاحظ كذلك ، وهو أكمل من الأول ، كالإيمان بجَمْع من الأنبياء والملائكة كآدم ومحمد وجبريل عليهم الصلاة والسلام ، فلو لم يُصَدق بوجوب الصلاة ونحوها عند السؤال عنه يكون كافراً ، والمراد من تصديقه(١) صلى الله عليه وسلم قبولُ ماجاء به مع الرضا بترك التكبر

« من لم يحكم بما أنزل الله » من لم يصدق ، أو من لم يحكم بشىء مما أنزل الله معتقداً أنه لايصلح للحكم ، أو نحو ذلك .

قالوا : الزانى وشارب الخمر ونحوهما كفار ؛ بدليل قوله صلى الله عليه وسلم « لايزنى الزانى وهو مؤمن ، ولايشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » وذلك دليل على أن الإيمان يتضمن العمل .

ويجاب عن ذلك بأن المراد الذى يزنى وهو مستحل لزناه والذى يشرب الخمر مستحلا لشربها ، أو المراد بمؤمن فى قوله « وهو مؤمن » آمن من عذاب الله تعالى ، يعنى إذا زنى — والعياذ بالله تعالى — فليخف عذاب الله تعالى ، ولا يأمن مكره ، أولا يزنى وهو على صفات المؤمن الذى يفعل المأمورات ويجتنب المحظورات ، والله تعالى أعلم .

(١) قد عرفت مما حررناه لك فى أثناء شرح المذهب الأول من مذاهب العلماء فى بيان حقيقة الإيمان الشرعية أن التصديق يطلق على معنيين : أحدهما : الجزم والقطع بالشىء بحيث لايكون عند صاحبه شىء من التردد والحيرة والشك ، وهذا هو المعنى الذى يعبر العلماء عنه بالإذعان ، ويقابله بهذا المعنى الإنكار ، ولاشك أن هذا المعنى متى وجد عند شخص كان قابلا لما صدق به راضيا به تاركا لكل مايناقضه ، وإلا لم يكن مصدقاً بهذا المعنى ، ضرورة أن العاقل يسير على وفق ما أداه إليه نظره وأذعن له فكره وسلم به عقله . والمعنى الثانى من معانى التصديق : المعرفة المجردة عن الإذعان والجزم ، وهذه المعرفة هى المقابلة للجهالة

والعناد ؛ وبناء الأعمال عليه ، لا مجرد وقوع نسبة الصدق إليه فى القلب من غير إذعان وقبول له ، حتى يلزم الحكم بإيمان كثير من الكفار الذين كانوا عالمين بحقيقة نبوته عليه الصلاة والسلام وماجاء به ؛ لأنهم لم يكونوا أذعنوا لذلك ولا قبلوه ولا بَنَوْا الأعمال الصالحة عليه ، بحيث صار يطلق عليه اسم التسليم كما هو مدلوله الوضعى : لأن حقيقة « آمَنَ به » آمَنَهُ التكذيبَ والمخالفةَ وجعله فى أمْن من ذلك .

ولما اختلف العلماء فى جهة مَدْخلية النطق بالشهادتين فى حقيقة الإيمان أشار له بقوله (والنُّطْقُ) بالشهادتين للمتمكن منه القادر، بأن يقول «أشهد أن لا إلَهَ إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله» وهذا هو المنطوق به كما سيصرح به فى قوله « وجامعٌ معْنَى الذى تقرَّرَا * شهادةُ الإسلام » وقولنا «المتمكن منه القادر» يَخْرُج به الأخرسُ فلا يطالب بالنطق كمن اخترمَتْه المنيةُ قبل النطق به من غير تراخٍ (فيه) أي فى جهة اعتبار مَدْخليته فى الإيمان (الْخُلْف) أى الاختلافُ ملتبساً (بالتَّحْقِيق) أى بالأدلة القائمة على دعوى كل من الفريقين ، وفَصَّلَ الخلافَ بقوله (فقيل) أى : فقال محققو الأشاعرة والماتريدية وغيرهم : النطق من القادر (شرطٌ) فى إجراء أحكام المؤمنين

والنكارة ، والتصديق بهذا المعنى كان موجوداً عند كثير من الكفار وأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وآية ذلك قوله سبحانه وتعالى : (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) فدل على أن التصديق بهذا المعنى لا يستلزم إذعان المصدق لما عرفه ، ولا انقياده له ، ولا تسليمه به ، ولا أن يترك مايناقضه .

الدنيوية[1] عليه ؛ لأن التصديق القلبي وإن كان إيمانا إلا أنه باطن خفي ، فلا بد له من عَلامة ظاهرة تدل عليه لتُناط به تلك الأحكام ، هذا فهْمُ الجمهور ، وعليه فمن صَدَّقَ بقلبه ولم يُقرَّ بلسانه لالعذر منعه ولا لإباء ، بل اتفق له ذلك ، فهو مؤمن عندالله ، غيرُ مؤمن فى أحكام الشرع الدنيوية ، ومن أقرَّ بلسانه ولم يُصدِّق بقلبه كالمنافق فبالعكس ، حتى نَطّلع على باطنه فنحكم بكفره ، أما الآبى فكافرٌ فى الدارين ، والمعذور مؤمن فيهما .

وقيل : إنه شرط فى صحة الإيمان ، وهو فهم الأقل ، والنصوص معاضدة لهذا المذهب ، كقوله تعالى « أُولئِكَ كَتبَ فِى قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ » ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « اللهم ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ » .

---

(١) قد عرفت أن الأشاعرة والحنفية متفقون على أن النطق بالشهادتين شرط لعلمنا بإيمان الناطق بهما ، ويترتب على هذا العلم أننا نجرى عليه أحكام الإسلام فى الدنيا فنزوجه بنا ونأكل ذبيحته وندفنه فى مقابر المسلمين ونقبل شهادته إلى غير ذلك من الأحكام ، ووجه ذلك أن الإيمان الذى هو التصديق والإذعان محله القلب ، فهو خفى لا اطلاع لأحد غير الله تعالى وصاحبه عليه ، فجعل النطق بالشهادتين أمارة على هذا التصديق الخفى من أجل ذلك ، وأما بالنظر إلى أحكام الآخرة فالأشاعرة لايشترطون الإقرار باللسان ؛ لأن الذى يجرى عليه أحكام الآخرة هو الله تعالى الذى يعلم السر وأخفى ، فأما الحنفية فقد اشتهر عنهم أنهم يشترطون ذلك ، ويجب أن يحمل اشتراط الحنفية لذلك على معنى أنه لايجوز لواحد منا أن يحكم بأن فلانا مؤمن ، وأنه لا يخلد فى النار ، وأنه يدخل الجنة، إلا إذا كان قد سمعه يقر بالشهادتين ، فيكون النطق بالشهادتين شرطا فى إجرائنا نحن عليه أحكام الآخرة للعلة التى ذكرناها فى إجرائنا عليه أحكام الدنيا ؛ إذ لا يعقل أن يكون المراد أن أحكام الآخرة لاتجرى عليه فى الآخرة إلا بشرط النطق بالشهادتين فى الدنيا؛ لأن الذى يجرى عليه أحكام الآخرة فى الآخرة هو الله تعالى الذى لا يحتاج إلى أمارة تدل على مافى قلبه ، ولعل تعبير القوم بإجراء أحكام الآخرة وإجراء أحكام الدنيا يفيد هذا المعنى، والله سبحانه وتعالى أعلى وأعلم.

وقوله (كالعَمَلْ) تشبيهٌ في مطلق الشرطية ، يعني أن المختار عند أهل السنة في الأعمال الصالحة أنها شرط كمال الإيمان ؛ فالتارك لها أو لبعضها من غير استحلال ولا عِناد ولا شك في مشروعيتها مؤمنٌ فوّتَ على نفسه الكمالَ، والآتي بها ممتثلا محصلٌ لأكمل الخصال ، لأن الإيمان هو التصديق[1] فقط ولا دليل على نَقْلِه ، وللنصوص الدالة على الأوامر والنواهي بعد إثبات الايمان[2] كقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيامُ » وعلى أن

---

(١) هذا هو الذى أشرنا إليه فى الوجه الأول من أدلة المذهب المختار (ص ٤٩) ومحصله أن الإيمان هو التصديق القلبى ، بدليل أن نصوص القرآن والحديث قد جعلت محله القلب . وليس لنا أن ندعى أنه نقل من هذا المعنى إلى مجموع التصديق والعمل كما يقول المحدثون وجمهور المعتزلة ، فإنه لا دليل على هذا النقل ، وأيضاً ليس لنا أن ندعى أن الإيمان فى هذه النصوص لا يراد به الإيمان عند الشرع ، وإنما يراد به الإيمان اللغوى ، لأن لفظ الإيمان قد نقلته الشريعة من مطلق التصديق إلى التصديق بكل ما علم مجىء الرسول صلى الله عليه وسلم به ، وإنه يجب فى نصوص الشريعة أن تحمل الألفاظ على معانيها الشرعية التى نقلت إليها ، ومتى علم كل هذا كان الإيمان الوارد فى النصوص دالا على معنى شرعى وهذا المعنى هو التصديق المخصوص دون شىء زائد عليه .

(٢) محصل هذا الوجه من الاستدلال على أن العمل ليس جزءاً من الإيمان أن الله تعالى جعلهم مؤمنين قبل أن يكتب عليهم الصيام ؛ فلو كان العمل جزءاً من حقيقة الإيمان ، والصيام بعض العمل ، لما كانوا مؤمنين إلا بعد القيام بكل الأعمال التى منها الصوم ، وقد قيل من طرف المخالفين : إنه سبحانه وتعالى سماهم مؤمنين بالنظر إلى الأعمال التى شرعت قبل الصوم ، وهو كلام غير مقبول ؛ لأن الأعمال المأخوذة فى مفهوم الإيمان عندهم هى كل الأعمال التى شرعها الله تعالى ، فإذا خرج واحد منها خرج كلها ؛ إذ لا فرق بين عمل وعمل ، وهذا أقوى فى الرد على المعتزلة ؛ لأنهم يرون أن العقل وحده كاف فى إثبات الأحكام بما يراه من الحسن والقبح ؛ إذ لو ثبت هذا كما يقولون لما كانت هناك داعية لإخراج أى جزء من أجزاء العمل سواء فى ذلك ما مضى وما يأتى بعد على لسان الشرع ؛ لأن ما سيأتى فيما بعد على لسان الشرع ثابت بالعقل عندهم قبل الشرع ؛ وهذا الكلام ـ على هذا الوجه ـ جواب إلزامى ،

الإيمان والأعمال أمران يتفارقان [١] ، كقوله تعالى: « الذين آمنوا وعملوا الصالحات » وعلى أن الإيمان والمعاصي قد يجتمعان [٢] كقوله تعالى « الَّذِينَ آمَنوا ولم يَلْبِسُوا إيمانَهُمْ بظُلْمٍ » وللاجماع على أن الإيمان شرطٌ للعبادات، والشرطُ مغايرٌ للمشروط .

(وَقِيلَ) أي : وقال قوم محققون كالإمام أبي حنيفة وجماعة من الأشاعرة : ليس الإقرار شرطا خارجا عن حقيقة الإيمان، (بل) هو (شَطر أي : جزء منها وركن داخل فيها ، دون سائر الأعمال الصالحة ،فالإيمان عندهم اسم لعملي القلبِ واللسان جميعاً ، وهما الإقرار والتصديق الجازم الذى ليس معه احتمالُ نقيضٍ بالفعل ، وعلى هذا فمَنْ صدَّق بقلبه ولم يتفق له الإقرار في عمره ولا مرة مع القدرة على ذلك لا يكون مؤمنا ، ولا عند الله تعالى ،

---

(١) هذا هو الذى ذكرناه فى الوجه الخامس من أدلة المذهب المختار ، وحاصله أن كثيراً من النصوص — ومنها هذه الآية التى ذكرها الشارح هنا — قد عطفت الأعمال على الإيمان ، والعربية التى نزل بها القرآن تقتضى أن يكون المعطوف غير المعطوف عليه ، فلزم أن تكون الأعمال غير الإيمان .

(٢) الاستدلال بالآية الكريمة على ماذكره الشارح إنما يتم إذا فسرنا الظلم فى قوله سبحانه (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) بالمعاصى ، ومعنى يلبسوا يخلطوا ، والباء فى « بظلم » بمعنى مع ، فقد صار معنى النظم الكريم : الذين آمنوا ولم يخلطوا إيمانهم بمعصية ، واقتضى ذلك بمفهومه أن الإيمان يجتمع مع المعصية ، وذهب قوم إلى أن المراد بالظلم فى هذه الآية الشرك ، واستدلوا على هذا بأن الآية حين نزلت شق ذلك على الصحابة لأنهم فهموا أن الظلم هو المعصية حتى قالوا : أينا لم يظلم نفسه ؟ فقال لهم النبى عليه الصلاة والسلام: ليس الأمر كما تظنون ، إنما هو كما قال لقمان لابنه (يابنى لاتشرك بالله ، إن الشرك لظلم عظيم) وعلى هذا يكون الإيمان فى هذه الآية مطلق التصديق ، ويكون مفهومها على نحو قوله سبحانه : (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) .

ولا يستحق دخولَ الجنة ولا النجاةَ من الخلود فى النار ، بخلافه على القول الأول .

فعلم من النظم قولان : أحدهما : أن الإيمان هو التصديق والنطقُ شَرْطٌ لإجراء الأحكام الدنيوية على صاحبه أو لصحته ، والثانى أن الإيمان هو التصديق والنطق ، فالنطق شطْرٌ ، وعلى هذين القولين العملُ غيرُ النطقِ شَرْطُ كمالٍ ، ومقابله يجعل مجموعَ العمل الصالح والنطق هو الإيمان .

ولما كان الإيمان والإسلام[1] لغةً متغايرَى المدلولِ لأن الإيمان هو

---

(١) يختلف العلماء اختلافا طويلا فى : هل الإيمان والإسلام لفظان يدلان على معنى واحد ، أم أن لكل واحد من هذين اللفظين حقيقة شرعية تغاير حقيقة اللفظ الآخر ؟ ونريد أن نبين لك مذاهب العلماء فى هذه المسألة . ونبين لك مع ذلك أرجحها بدليله ، فى كلام واضح الدلالة على مانريد ، فنقول :

ذهب جمهور العلماء إلى أن الإيمان والإسلام لفظان مآل معناهما إلى شىء واحد ، فهما — وإن لم يكونا مترادفين بالمعنى المفهوم من الترادف — يصيران إلى معنى واحد ، وبيان ذلك أن المعنى الموضوع لنحو قولك « آمنت بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم » أنك صدقت به وأذعنت له ولم يكن فى قلبك شك فى صحته ، والمعنى الموضوع لنحو قولك «أسلمت بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم» أنك سلمت به وانقدت له وخضع له قلبك وخشعت له جوارحك ولا يظهر بين هذين المعنيين كبير فرق ؛ لأن المعنيين جميعاً يرجعان إلى معنى الاعتراف والانقياد والإذعان والقبول والرضا ، وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع وجود مؤمن ليس بمسلم ، ولا وجود مسلم ليس بمؤمن ، فإن عبر واحد من الناس عن الإيمان والإسلام بأنهما مترادفان فإنما يريد هذا المعنى ، قال فى التبصرة « الاسمان من قبيل الأسماء المترادفة ، وكل مسلم مؤمن ؛ لأن الإيمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وأن له الخلق والأمر لا شريك له فى ذلك ، والإسلام اسم لإسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك ، فحصلا من طريق المراد منهما على معنى واحد ، ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر ، ولتصور مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمن ،

. . . .

فيكون لأحدهما فى الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر ، وهذا باطل قطعا» اهـ . وقال فى الكفاية : «الإيمان هو تصديق الرسول فيما أخبر به من أوامر الله ونواهيه ، والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهية الله سبحانه ، وذلك لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهى ، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكما ، فلا يتغايران ، وإذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالإجماع على أنه يمتنع أن يأتى أحد بجميع ما اعتبر فى الإيمان ولا يكون مسلما ، أو بجميع ما اعتبر فى الإسلام ولا يكون مؤمنا ، وعلى أنه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم ، وبالعكس ، وعلى أن دار الإيمان هى دار الإسلام ، وبالعكس ، وعلى أن الناس كانوا فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم ثلاث فرق : مؤمن ، وكافر ، ومنافق ، ولا رابع لهم» اهـ . ومن هذا الكلام تفهم أن قول الشارح « إن الإيمان والإسلام متغايران مفهوما» كلام منظور فيه إلى أصل المعنى الذى يدل عليه كل واحد منهما كما هو واضح أجلى وضوح من كلام هؤلاء العلماء الذين أثرنا لك كلامهم .

وذهب الجمهور من الأشاعرة والحشوية وبعض المعتزلة إلى أن حقيقة الإيمان شرعاً غير حقيقة الإسلام ، وقد بين الشارح ذلك بيانا واضحاً لا تحتاج معه إلى إيضاح .

والذى نختاره فى هذا الموضوع أن الإيمان والإسلام متحدان ، على معنى أن المراد منهما فى الشرع شىء واحد ، وأنهما متساويان فى الوجود ، فكل من اتصف بأحدهما هو متصف بالآخر ، وهو الذى قررناه أولا .

ويدل لصحة هذا المذهب ثلاثة أمور :

الأمر الأول : أنا نجد النصوص الشرعية فى القرآن الكريم والحديث النبوى تضع لفظ الإيمان فى موضع الإسلام ، وبالعكس ، وهذا يدل على اتحاد اللفظين فى المراد منهما شرعاً ، وذلك نحو قوله تعالى : (يمنون عليك أن أسلموا ، قل لا تمنوا على إسلامكم ، بل الله يمن عليكم أن هداكم للايمان إن كنتم صادقين) وقوله تعالت كلمته : (يأيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ، ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون) وقوله جل ذكره: (قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا ــ إلى قوله سبحانه : ونحن له مسلمون) .

الأمر الثانى : أنه لو كان الإيمان غير الإسلام لم يصح استثناء أحدهما من الآخر ، لكنه قد صح استثناء أحدهما من الآخر فى قوله تعالى : (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين ، فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) دلت هذه الآية على كون المراد منهما متحداً ، ولولا ذلك

. . . .

لم يستقم الاستثناء ، لأن المراد من المسلمين والمؤمنين رجل واحد ، وهو لوط عليه الصلاة والسلام ، فإن هذه الآية نزلت في حق قوم لوط حين أراد الله تعالى إهلاكهم، فأمر الملائكة بأن يخرجوا لوطا عليه السلام قبل إيقاع العذاب بقومه.

الأمر الثالث : لو كان الإيمان غير الإسلام لم يكن الإيمان مقبولا ممن يبتغيه ؛ لقوله تعالى : (ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه) وقد أجمعت الأمة على أن الإيمان مقبول ممن يبتغيه ، فكان هذا دليلا على أن المراد بالإيمان والإسلام واحد.

وقال الذين ذهبوا إلى أن الإيمان والإسلام متغايران : الدليل على ما ذهبنا إليه من ثلاثة وجوه :

الوجه الأول : أن النبي صلى الله عليه وسلم قد بين حقيقتهما لجبريل عليه السلام بمشهد من الصحابة ، وجعل لكل واحد منهما حقيقة تخالف حقيقة الآخر ، فقال: « الإيمان أن تؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر» وقال : « الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وأن تقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا» .

ويجاب عن هذا الوجه بأن اختلاف البيان لأن السؤال الثاني إنما كان عن شرائع الإسلام ، نعني أحكامه المشروعة التي هي الأساس ، وهي بعينها شرائع الإيمان ، وعلى هذا يكون الإيمان والإسلام معناهما واحد وهو ما ذكره لجبريل في بيان حقيقة الإيمان ، وتكون شرائعهما ما ذكره في الجواب عن الإسلام ، ويدل لهذا أمران: أولهما أن النبي صلى الله عليه وسلم فسر الإيمان لقوم وفدوا عليه بما فسر به الإسلام لجبريل ، وذلك قوله : «أتدرون ما الإيمان بالله وحده ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم، فقال: شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وأن تعطوا من المغنم الخمس» ومثل هذا قوله عليه الصلاة والسلام: «الإيمان بضع وسبعون شعبة ، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق » . والثاني أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لعمر بعد بيانه « هذا جبريل جاء يعلمكم أمور دينكم » .

الوجه الثاني من أدلتهم : أن القرآن الكريم قد عطف أحدهما على الآخر ، والمعطوف غير المعطوف عليه ، وذلك قوله تعالى : (إن المسلمين والمسلمات ، والمؤمنين والمؤمنات) وقوله سبحانه : (فما زادهم إلا إيمانا وتسليما) فدل ذلك على أن الإيمان والإسلام متغايران.

ويجاب عن هذا بأنا نسلم تغايرهما في المفهوم منهما بحسب الأصل، على ما ذكرنا في مطلع

التصديق ، والإسلام هو الخضوعُ والانقياد ، واخْتُلِفَ فيهما شرعا،فذهب جمهور الأشاعرة إلى تغايرهما أيضاً ؛ لأن مفهوم الإيمان ما علمته آنفا، ومفهوم الإسلام امتثالُ الأوامر والنواهي ببناء العمل على ذلك الإذعان ،فهما مختلفان ذاتا ومفهوما وإن تلازما شرعا ،بحيث لا يوجد مُسْلم ليس بمؤمن ولا مؤمن ليس بمسلم — أشار إلى اختيار هذا المذهب بقوله (وَالْإِسْلَامُ اشْرَحَنَّ) حقيقته (بِالْعَمَلْ) الصالح ، أعني امتثالَ المأمورات واجتناب المنهيات،والمراد الإذعان لتلك الأحكام وعدم ردها ، سواء عملها أو لم يعملها، وذهب جمهور الماتريدية والمحققون من الأشاعرة إلى اتحاد مفهوميهما ، بمعنى وَحْدَة ما يراد منهما في الشرع وتساويهما بحسب الوجود ، على معنى أن كلَّ مَنْ اتصف

هذا البحث ، وهذا التغاير هو الذي صحح عطف أحدهما على الآخر ، لكن ذلك لا يفيدكم لأننا كما نقول بتغايرهما بحسب الأصل نذهب إلى أنهما متحدان في المآل ، وفيما تقصد الشريعة من كل منهما .

الوجه الثالث من أدلتهم : أن الله أثبت الإسلام لبعض الناس ونفى عنهم الإيمان، وذلك في قوله سبحانه : (قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا) ولو كان الإيمان والإسلام يدلان على شيء واحد لكان نفي أحدهما نفياً للآخر وإثبات أحدهما إثباتا للآخر.

ويجاب عن هذا بأنا لا نسلم أن الله تعالى أثبت لهؤلاء الأعراب الإسلام الذي نقول إنه متحد مع الإيمان ؛ لأن الإسلام الذي ندعى أنه متحد مع الإيمان هو الإسلام المعتبر شرعا في الدنيا والآخرة وهو الإسلام ظاهراً وباطنا ، وأما الإسلام الظاهر فلا نقول باتحاده مع الإيمان ، ولا نقول إنه نافع منج من عذاب الآخرة ، ألا ترى أن الزنديق قبل الاطلاع على حاله يحكم بإسلامه وإيمانه ، وبعد الاطلاع على حاله يحكم عليه بنفي الإسلام والإيمان عنه ، والذي أثبته الله تعالى لهؤلاء الأعراب هو الإسلام الظاهري فقط ، وهو يتنافى مع كل من الإيمان والإسلام المعتبر شرعاً ، ولو قيل : لا تقولوا آمنا ولا أسلمنا إسلاما نافعاً منجياً من عذاب الآخرة ، ولكن قولوا أسلمنا إسلاما ظاهريا غير نافع ولا منج ؛ لما تناقض ، والله سبحانه وتعالى أعلى وأعلم .

بأحدهما فهو متصف بالآخر شرعا ، وعلى هذا فالخلاف لفظى باعتبار المآل
(مِثَالُ هٰذَا) يعنى العمل الذى فسر به الإسلام النُّطْقُ بالشهادتين المتقدم
بيانه ، و(الحج) المفروض فى الخامسة وقيل فى غيرها إلى التاسعة ، وهو لغة
القَصْدُ لمعظَّم ،وشرعا : عبادةٌ يلزمها وقوفٌ بعَرَفَةَ ليلةَ عاشر الحجة(والصَّلاة)
المفروضة قبل الهجرة بسنة ، وهى لغة : الدعاء ، وأما شرعا فهى : أقوالٌ
وأفعال مفْتَتَحة بالتكبير مختتمة بالتسليم (كَذَا الصِّيَامُ) المفروضُ فى ثانية
الهجرة ، وهو لغة : الإمساك ، وشرعا : عبادةٌ عَدَمية وقْتُها طلوع الفجر
حتى الغروب(فَادْرِ) أى اعْلَم (وَالزَّكَاة) المفروضة فى ثانية الهجرة ، وقيل :
فى غيرها ، وهي لغة : النموُّ والتطهير ، وأما شرعا فهى : إخراجُ جزء من
المال شرطُ وجوبه لمستحقه بلوغُ المال نصاباً وبلوغ غروب عيد الفطر أو
فجره لواجد له فضل عن قوته وقوت عياله يومَه وليلته لم يتوجه وجوبه على
غيره ، والمراد إذعان المذكورات وتسليمها وعدمُ مقابلتها بالرد والاستكبار

ولما ذكر أن للاعمال الصالحة مَدْخلية فى الإيمان بالكمالية عندنا ذكر
هنا أنه يتفرع على تلك المدخلية القولُ بزيادة الإيمان ونقْصه ، فقال :
(وَرُجِّحَتْ زِيَادَةُ الْايمان)[1] أى : ورَجَّح جماعة من العلماء القولَ بقبول

---

(١) اعلم أولا أن الكلام فى زيادة الإيمان ونقصه فى موضعين : الموضع الأول : فى بيان مذاهب العلماء فى هذه المسألة ، وبيان الراجح من مذاهبهم فيها ودليله ، والموضع الثانى فى بيان : هل هذا الاختلاف حقيقى يرد على شىء واحد ، أم أنه خلاف لفظى ، ومورد كل واحد من المذهبين غير مورد الآخر ؟ ونريد أن نبين لك هذين الموضعين بيانا شافيا ، فنقول :

أما عن الموضع الأول فقد اختلف العلماء فى زيادة الإيمان ونقصه وعدمهما ، ولهم فى ذلك مذهبان : الأول مذهب الأشاعرة والمعتزلة ، وأهل الحديث ، وهو المحكى عن الإمام

. . . .

الشافعي رضى الله تعالى عنه ، وحاصله أن الإيمان يزيد وينقص ، والثانى مذهب أبى حنيفة رضى الله عنه وأصحابه وكثير من العلماء ، وهو اختيار إمام الحرمين الجوينى من كبار الشافعية ، وحاصله أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، ونحن نختار فى هذا الموضع المذهب الأول الذى هو مذهب الأشاعرة والشافعي وأهل الحديث وكثير من المعتزلة ، والذى يذهب إلى أن الإيمان يزيد وينقص ، سواء أكان الإيمان هو التصديق وحده كما هو مذهب الأشاعرة الذى اخترناه فيما سبق أم كان الإيمان هو الطاعات وحدها كما هو مذهب جماعة من المعتزلة أم كان الإيمان هو مجموع التصديق والإقرار باللسان والأعمال كما هو مذهب المحدثين ، نقول : إننا نختار القول بزيادة الإيمان ونقصانه على أى معنى من المعانى حملنا الإيمان ، فأما إذا حملنا الإيمان على أنه الطاعات وحدها أو على أنه الطاعات مع التصديق والإقرار فالقول بزيادته ونقصانه لا يحتاج إلى استدلال ؛ لأن المشاهدة والأخبار المتواترة يدلان دلالة قاطعة على أن بعض المكلفين أكثر طاعة من غيرهم ، فيكون إيمان من كثرت طاعته زائداً على إيمان من قلت طاعته ، بل الشخص الواحد تكثر طاعته أحيانا وتقل طاعته أحيانا أخرى ، فهو فى الحين الذى تكثر فيه طاعته أزيد إيمانا عنه فى الحين الذى تقل طاعته فيه ، وأما إذا فسرنا الإيمان بالتصديق وحده فنحن فى حاجة إلى الاستدلال على أنه ـ مع هذا ـ يزيد وينقص ونقول : الدليل على أن الإيمان يزيد وينقص مستمد من العقل ، ونصوص الكتاب الكريم ، ونصوص السنة النبوية :

أما العقل فلأنا لو لم نقل بزيادة الإيمان ونقصانه لكان إيمان آحاد الناس من هذه الأمة ، بل لكان إيمان المنهمك فى الفسوق والمعصية ، مساويا لإيمان الأنبياء والملائكة والصديقين ، وهذا مما لا ينبغى أن يذهب إليه أحد ، ولما كان المصير إلى افتراق إيمان من ذكرنا من الأنبياء والملائكة وإيمان المنهمك فى ملذاته وشهواته أمرا لا مندوحة عنه لزمنا القول بأن الإيمان يزيد وينقص (وانظر ص ٥٠ من هذا الكتاب) .

وأما نصوص الكتاب الكريم فكثيرة ، نذكر منها قوله تعالى : (وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا) ، وقوله جل ذكره : (ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم) وقوله سبحانه : (ويزداد الذين آمنوا إيمانا)وقوله : (فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا) وقوله : (ومازادهم إلا إيمانا وتسليما) نصت هذه الآيات على أن المؤمنين يزدادون إيمانا ، ولا حجة وراء صريح النص .

. . . .

وأما الأحاديث النبوية فمنها ما روى عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه قال : قلنا : يارسول الله ، الإيمان ، هل يزيد وينقص ؟ قال : « نعم ، يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة ، وينقص حتى يدخل صاحبه النار » ومنها ما روى عن عمر رضى الله تعالى عنه : لو وزن إيمان أبى بكر بإيمان هذه الأمة لرجح إيمان أبى بكر ، ومنها ماروى البخارى عن أبى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم ، قال : « يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ، ثم يقول الله تعالى : أخرجوا من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان — الحديث بطوله » وروى من حديث أنس قوله صلى الله عليه وسلم : « يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفى قلبه وزن شعيرة من إيمان ، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفى قلبه وزن برة من إيمان ، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفى قلبه وزن ذرة من إيمان » وهذا الحديث يكاد يكون صريح الدلالة على زيادة الإيمان ، وإلا لما كرر الطوائف التى تخرج من النار ، ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام قد جعل فى قلب بعض الناس وزن الذرة ، وجعل فى فى قلب بعض آخر وزن برة من إيمان ، ووزن البرة أزيد من وزن الذرة ، وجعل فى قلب بعض آخر وزن شعيرة من إيمان ، ووزن الشعيرة أزيد فى بعض البلدان من وزن البرة ؛ فدل ذلك على تفاوت الناس فى إيمانهم الذى فى قلوبهم وهو التصديق على ما سبق بيانه

قال أصحاب المذهب الثانى : الإيمان اسم للتصديق البالغ حد الجزم والإذعان والقبول والرضا ، وهذا لا يتصور فيه الزيادة والنقصان ؛ لأنه إن نقص عن أن يبلغ هذا الحد لم يكن إيمانا ، وإن بلغه لم تتصور الزيادة عليه ، وأما زيادة إيمان الأنبياء والملائكة عن إيمان آحاد الناس فليست الزيادة فى حقيقة الإيمان ولكن المراد بها الزيادة بحسب الدوام والثبات عليه وكثرة الأزمان والساعات ونحو ذلك ، فإن النبى صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك ، ونحو نعلم أن التصديق عرض من الأعراض ، والأعراض من شأنها ألا تبقى ، فيكون إيمان النبى صلى الله عليه وسلم متواليا لا انقطاع له ، ويكون ثبوت الإيمان لغيره على الفترات ، وبهذا يثبت للنبى صلى الله عليه وسلم أعداد من الإيمان لا يثبت لغيره إلا بعضها ، فيكون إيمانه عليه الصلاة والسلام أكثر وأزيد ، ولعل هذا بعض السر فى وصف نومه صلى الله عليه وسلم بأن عينه تنام وقلبه يقظ متنبه ، ونحن لا ننكر الزيادة بهذا المعنى ، وأما زيادة إيمان أبى بكر والصحابة فيحمل على أحد معنيين : أولهما أن المراد الزيادة بحسب زيادة ما يؤمنون به ، فإنهم رضوان الله تعالى عليهم كانوا أول الأمر قد آمنوا إيماناً جملياً ، وكان الله تعالى يفرض عليهم الفرض بعد الفرض ،

. . . .

وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص ، فكلما آمنوا بفرض زاد متعلق إيمانهم .الثانى : أن المراد بالزيادة زيادة ثمرة الإيمان وإشراق نوره فى القلب حتى يصبح المؤمن — بعد أن كان إيمانه نظريا راجعاً إلى قوة الدليل — كأنه مشاهد معاين ، ألا ترى أن إبراهيم خليل الله تعالى — وهو من هو — كيف قال لربه « أرنى كيف تحيى الموتى » فأجابه الحق « أو لم تؤمن » فقال « بلى ، ولكن ليطمئن قلبى » فإنه عليه الصلاة والسلام أراد أن يضم إلى علمه الثابت الذى لاشك فيه ولا تردد علما جديداً ؛ لأن تظاهر الأدلة أسكن للقلوب ، وهذا بعض أسرار قوله عليه الصلاة والسلام « إن أعرفكم بالله لأنا » .

ونحن نقول : إن هذه الوجوه التى ذكروها جيدة فى التأويل ، ولكنها تحتاج إلى إثبات أن التصديق فى نفسه لا يقبل التفاوت ، ولعل الوجه الأخير فى كلامهم — على ماشرحناه به — لو دققنا النظر فيه لرأيناه دالا على تفاوت التصديق فى نفسه (وانظر ص ٥٠)

وأما عن الموضوع الثانى — وهو بيان أن الخلاف السابق لفظى أو حقيقى — فنقول ذكر عن الإمام الرازى — وهو الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين ، البكرى ، الطبرستانى الأصل ، الرازى المولد ، المعروف بابن الخطيب — أنه لا خلاف حقيقيا بين العلماء ، وذلك لأن القائلين بزيادة الإيمان ونقصانه هم القائلون بأن الإيمان عبارة عن تصديق الجنان وإقرار اللسان وعمل الأركان ، فتكون زيادته ونقصه باعتبار أحد أجزائه — وهو العمل — فإذا كثرت الطاعات زاد الإيمان ، وإذا نقصت الطاعات نقص الإيمان ، والقائلين بأنه لايزيد ولا ينقص هم الذين ذهبوا إلى أن الإيمان هو التصديق وحده وهو لايزيد ولا ينقص ، ولو أن الفريق الأول فسر الإيمان بما فسره به الفريق الثانى لقال بمثل مقالته ، ولو أن الفريق الثانى فسر الإيمان بما فسره به الفريق الأول لقال بمثل مقالته ، وبمثل ما قال الرازى قال إمام الحرمين ، اسمع قول الإمام الرازى : « إن هذا الخلاف فرع تفسير الإيمان فإن قلنا هو التصديق فلا يتفاوت ، وإن قلنا هو الأعمال فمتفاوت » ثم اسمع قول إمام الحرمين : « إذا حملنا الإيمان على التصديق فلايفضل تصديق تصديقا ، كما لايفضل علم علما ، ومن حمله على الطاعة سراً وعلنا فلا يبعد إطلاق القول بأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية » اهـ .

وهذا كلام عجيب من هذين الفاضلين ، فإن القائلين بأن الإيمان هو التصديق وحده معروفون وهم الأشاعرة والحنفية كما قدمنا ، والقائلين بأن الإيمان هو الطاعة وحدها والطاعة مع التصديق والإقرار باللسان معروفون أيضا ، وهم المعتزلة والخوارج والمحدثون كما بينا ،

الإيمان الزيادةَ ووقوعها فيه (بِمَا تَزِيدُ طَاعَة) أي بسبب زيادة طاعة (الإنسَان) وهي : فعلُ المأمور به واجتنابُ المنهيٌّ عنه (وَنقصُه) أي الإيمان من حيث هو ، لا بقيْدِ محل مخصوص ؛ فلا يرد الأنبياء والملائكةُ ؛ إذ لا يجوز على إيمانهم أن ينقص (بِنقْصِها) يعني الطاعة إجماعاً ، هـذا مذهبُ جمهور الأشاعرة، قال البخاري : لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت أحدا منهم يختلف في أن الإيمــان قولٌ وعمل ، ويزيد وينقص ، مُحْتَجِّينَ على ذلك بالعقل والنقل :

والخلاف في زيادة الإيمان ونقصانه دائر بين هذه الطوائف كلها ؛ فالأشاعرة — وهم من القائلين إن الإيمان هو التصديق وحده ـ والمعتزلة والمحدثون ـ وهم من القائلين بأن الإيمان هو الطاعة وحدها أو مع التصديق والإقرار ـ كل هؤلاء يذهبون إلى أن الإيمان يزيد وينقص، والحنفية ـ وهم من القائلين إن الإيمان هو التصديق وحده ـ يذهبون إلى أن الإيمان لايزيد ولا ينقص ، وعلى هـذا يكون التحقيق الحقيق بأن نأخذ به أن نعتبر الخلاف في بعض نواحيه لفظيا ، وهو الخلاف بين الحنفية القائلين بعدم زيادة الإيمان ونقصه وبأن الإيمان هو التصديق فقط ، وبين المحدثين القائلين بأن الإيمان يزيد وينقص وبأنه عبارة عن التصديق والإقرار والعمل والمعتزلة القائلين بأن الإيمان هو الطاعات وهو يزيد وينقص وهذا واضح جداً ، فإنا لاننكر أن طاعة بعض الناس أزيد من طاعات بعض ، ومتى كانت الطاعة من حقيقة الإيمان لزم البتة أن نصير إلى أنه يزيد وينقص ، وأما الخلاف بين الأشاعرة والحنفية في زيادة الإيمان ونقصانه فلا يمكن أن يكون لفظياً ؛ لأنهم جميعاً يذهبون إلى أن حقيقة الإيمان هي التصديق وحده ، والطاعات من كمال الإيمان ، لامن أصله ، عندهم جميعاً أيضاً ، هذا بالرجوع إلى أصل مذاهب الفريقين في الإيمان ، وبالرجوع إلى أدلة الفريقين وتقريرها على الوجه الذي أوضحناه لك قريباً يبين أن مدار الاستدلال عند الفريقين هو إثبات أن التصديق الذي محله القلب يقبل الزيادة والنقصان أو لايقبلهما ، ومن هذا كله تتضح لك حقيقة هذه المسألة على الوجه الجدير بالقبول ، والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق

(ن) أما العقل فلأنه لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان لكان إيمان آحاد الأمة بل المنهمكين على الفسق والمعاصي مساويا لإيمان الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام، واللازم باطل؛ فكذا الملزوم

وأما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى، كقوله تعالى «وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا» وقوله عليه الصلاة والسلام لابن عمر رضي الله عنهما - حين سأله الإيمان يزيد وينقص ؟ - قال : « نعم ، يزيد حتى يُدْخِل صاحبه الجنّة ، وينقصُ حتى يُدْخِلَ صاحبَه النارَ » وقوله عليه الصلاة والسلام : « لو وُزِنَ إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمة لرَجَحَ به » وكل ما يقبل الزيادة يقبل النقص، فيتم الدليل

(وقيل) أي: وقال جماعة من العلماء أعظمهم الإمام أبو حنيفة وأصحابه وكثير من المتكلمين : الإيمان (لا) يزيد ولا ينقص ؛ لأنه اسم للتصديق البالغ حدّ الجزم والإذعان ، وهذا لا يتصور فيه ما ذكر ؛ فالمصدق إذا ضم إلى تصديقه طاعة أو ارتكب معصية فتصديقه بحاله لم يتغير أصلا ، وإنما يتفاوت إذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة .

وأجابوا عما تمسك بها الأولون بأن المراد الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن به ، والصحابة رضي الله عنهم كانوا آمنوا في الجملة ، وكانت الشريعة لم تتم ، وكانت الأحكام تنزل شيئا فشيئا ، فكانوا يؤمنون بكل ما يتجدد منها .

ويحتمل أن يكون المصنف رحمه الله تعالى أراد أن الإيمان يزيد ولا ينقص كما ذهب إليه الخطابي حيث قال : الإيمان قول وهو لا يزيد ولا ينقص ، وعمل

وهو يزيد وينقص ، واعتقاد ، وهو يزيد ولا ينقص ، فإذا نقص ذهب .

(وقيل[(١)]) أى : وقال جماعة منهم الفخر الرازى : إنه (لاخُلْفَ) أى : ليس الخلفُ بين الفريقين حقيقياً ، وإنما هو لفظى[(٢)] ؛ لأن مايدل على أن الإيمان لايتفاوت مصروف إلى أصله ، أعنى التصديقَ ، ومايدل على أنه يتفاوت مصروف إلى ما به كماله ، وهو الأعمال ؛ فالخلافُ فى هـذه المسألة فرعُ تفسيرِ الإيمانِ ، فإن قلنا « هو التصديق فقط » فلا تفاوت ، وإن قلنا « هو الأعمال مع التصديق » فمتفاوت .

وأشار بقوله (كَذَا قَدْ نُقِلاَ) إلى التَّبرِّى من عُهْدة صحة هـذا القيل ؛ لأن الأصح أن التصديق القلبى يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة وعدم ذلك ، ولهـذا كان إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لاتعتريه الشبهُ ، ويؤيده أن كلَّ أحدٍ يعلم أن مافى قلبه يتفاضل حتى يكون بعض الأحيان أعظم يقيناً وإخلاصاً منه فى بعضها ، فكذلك التصـديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها ، على أن هذا القيلَ خلافُ المعروف بين القوم أن الخلاف حقيقى .

---

(١) يجوز فى هذه الواو أن تكون للاستئناف ، ويجوز أيضاً أن تكون للعطف ، لكن المعطوف عليه ــ على هذا ــ محذوف يفهم من السياق ، وتقدير الكلام حينئذ : قد اشتهر بين العلماء أن الخلاف بين القائلين بقبول الإيمان للزيادة والنقصان والقائلين بعدم قبوله ذلك خلاف حقيقى ، وقال قوم : ليس الخلاف بين الفريقين فى هذه المسألة حقيقياً ، وإنما هو خلاف لفظى ، وقد عرفت حقيقة هذا الموضوع فيما قدمناه لك من البحث المستفيض (ص ٦٤ و ٦٥) .

(٢) لو كان كل القائلين بقبول الإيمان الزيادة يفسرونه بما يشمل العمل ، وكل القائلين بعدم قبوله الزيادة يفسرونه بالتصديق وحده ــ لكان الخلاف لفظياً ، لكنك قد علمت أن من القائلين بقبوله الزيادة من يفسره بالتصديق وحده ، وهم الأشاعرة ؛ فلا يمكن أن يكون الخلاف لفظياً .

وقد انقسمت مباحث هذا الفن ثلاثة أقسام : إلٰهيّات، وهي المسائل التى يُبْحَث فيها عن الإِلٰه ، ونُبُوَّات ، وهى المسائل المبحوث فيها عن النبوة وأحوالها ، وسمعيات ، وهى المسائل التى لا تُتَلَقَّى أحكامها إلا من السمع ولا تؤخذ إلا من الوَحْى ؛ فلذا شرع فى تفصيل ما أجمله بقوله أولا « فكل من كُلِّفَ شرعا وجبا * عليه أن يعرف — البيتَ » وبدأ من القسم الأول[1] بما هو الأصل ، وهو الوجود ؛ لأن الحكم بوجوب الواجبات له تعالى واستحالةِ مايتنزه عنه وجواز مايجوزُ فى حقه فَرْعٌ عنه ، فقال :

إذا أردت[2] معرفةَ مايجب له تعالى (فَواجبٌ لَهُ)[3] صفةٌ نَفْسِيَّة

---

(١) إنما قدم المصنف الكلام فى الإلهيات بوجه عام لأنها متعلقة بالله سبحانه وتعالى ، وما يتعلق به جل شأنه مقدم على كل ماعداه ، وإنما بدأ من هذه المباحث الإلهية ببيان ما يجب له سبحانه لأن ذلك أشرف مباحث الإلهيات ، وإنما قدم من مباحث الواجب له الكلام على الوجود لأن الوجود كالأصل لكل ماعداه وما عداه كالفرع له ، ألا ترى أن الحكم بوجوب الواجبات له سبحانه وتعالى لايتعقل إلا بعد الحكم بوجوب الوجود له .

(٢) أشار الشارح بقوله « إذا أردت معرفة — إلخ » إلى أن الفاء فى قول المصنف «فواجب له» هى الفاء التى تسمى فاء الفصيحة ، وهى التى أفصحت عن شرط مقدر . والضمير المجرور محلا باللام فى قول المصنف «فواجب له» عائد على الله تعالى .

و«واجب» فى قول المصنف «فواجب له» خبر مقدم ، وقوله «الوجود» مبتدأ مؤخر ، وقدم المصنف الخبر للاهتمام به . لا لإفادة الحصر على ماقيل ، وذلك لأن المقصود هنا هو الحكم بوجوب الوجود له سبحانه ، ومن الناس من قال : إن قوله « واجب » مبتدأ ، وسوغ الابتداء به مع كونه نكرة — أنه عامل فى الجار والمجرور بعده ، فإن قوله « له » جار ومجرور متعلق بواجب ، وقوله « الوجود » خبر المبتدأ ، وعلل هذا بأن الأصل هو الحكم بالمجهول على المعلوم ، والمعلوم من قول المصنف فيما سبق « فكل من كلف شرعا وجبا * عليه أن يعرف ما قد وجبا لله — إلخ » هو الواجب ، وقد بينه هنا بقوله « فواجب له الوجود » وكأنه قد قال : الواجب له سبحانه الذى تقدمت الإشارة إليه هو الوجود وما عطف عليه ، وهذا الوجه — وإن كان صحيحاً من حيث المعنى — لايتفق

هى (الْوُجُودُ) الذاتىُّ بمعنى أنه وُجِدَ لذاته ، لا لِعِلَّةٍ ؛ فلا يَقْبَلُ العدمَ ، لا أزلاً ولا أبداً ؛ لوجوب افتقار العالم وكلِّ جزءٍ من أجزائه إليه تعالى ، وكُلُّ مَنْ وجب افتقارُ العالم إليه لا يكون وجودُه إلا واجباً ، لا جائزاً ، وإلا لزم الدور أو التسلسل.

والمراد بالصفة النَّفسِيَّةِ صفةٌ ثُبُوتية يدلُّ الوصفُ بها على نفس الذات ، دون مَعْنىً زائدٍ عليها ، ككون الجوهر جوهراً ، وذاتاً ، وشيئاً ، وموجوداً (١)

مع ما ذكر النحاة من أنه لم يسمع عن العرب الإخبار بالمعرفة عن النكرة ولو مخصصة ؛ لهذا كان الأولى هو الوجه الأول ، وهو جعل قوله « فواجب له » خبرا مقدما ، فاعرف ذلك .



(١) القول فى الوجود يحتاج إلى بيان ثلاثة أمور : الأول معنى الوجود ، والثانى معنى وجوبه له سبحانه ، والثالث الدليل على وجوب وجود الله تعالى :

فأما الكلام على الأول فيستدعى أن نقدم لك بحثاً يترتب عليه بيان معنى الوجود ، وهذا البحث يتلخص فى أن الوجود مطلقاً ، نعنى سواء أكان صفة للقديم أم كان صفة للحادث ، هل هو عين الذات الموجودة أو هو غير الذات ؟ وقد اختلف العلماء فى هذه المسألة : فذهب أبو الحسن الأشعرى إلى أن الوجود هو نفس الذات ، وعلى هذا لا يقال : إن الوجود صفة ؛ لأن الصفة اسم للأمر الزائد على الموصوف ، وعلى هذا يكون عد المتكلمين والمؤلفين — ومنهم المصنف والشارح — الوجود من الصفات الواجبة له سبحانه مشتملا على شىء من التسامح (وانظر مع ذلك ما سيأتى لنا فى ص ٧١ و ٧٢) ، وسببه أنهم رأوا أنه يصح وصف ذات الله تعالى لفظا بما يشتق من الوجود فيقال « ذات الله موجودة » فلما رأوا أن الوجود يكون وصفا فى اللفظ كالصفة الحقيقية فى نحو قولنا « الله تعالى عالم ، وقادر » أطلقوا لفظ الصفة على الوجود تشبيها له بها ، وقال قوم منهم الرازى : الوجود أمر زائد على الذات ، على معنى أنه صفة ثابتة فى الخارج لكنها لم تصل إلى درجة الموجودات التى تشاهد وتحس ، فهى واسطة بين الموجود الخارجى والمعدوم ، وهذا الفريق أثبت واسطة بين الموجود والمعدوم ، وسمى هذه الواسطة حالا ؛ فالأقسام عنده ثلاثة : معدوم ، وموجود ، وحال ؛ أما الفريق الأول فليس عنده إلا قسمان الموجود والمعدوم .

وقد استدل القائلون بأن الوجود عين الموجود بحجج كثيرة نجتزىء لك منها بدليلين:

الأول : قالوا لو كان الوجود أمراً زائداً على الموجود لكان حال هذا الوجود الزائد لايخلو عن أحد أمرين: إما أن يكون موجوداً ، وإما أن يكون معدوما ، فإن كان موجوداً انتقل الكلام إلى وجوده ، وهكذا ؛ فيلزم عليه الدور أو التسلسل . وكلاهما باطل ، فما أدى إليه وهو كون الوجود أمراً موجوداً زائداً على الذات باطل ، وإن كان الوجود معدوما لزم اتصاف الشيء الذى هو الوجود بنقيضه ، فيقال « الوجود معدوم » وذلك محال لأنه جمع بين النقيضين .

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل بأحد جوابين : أولهما أنا لانسلم الحصر فى قولكم « إن كان هذا الوجود زائداً على الذات ، فلا يخلو حاله إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون معدوما » بل ندعى أنه زائد على الذات ومع ذلك فليس موجوداً ولامعدوما ، لأن القسمة ليست ثنائية عندهم على ماعلمت ، بل هناك قسم ثالث وهو الحال ، والجواب الثانى سلمنا أنه على ماذكرتم ، ولكنا نختار الشق الثانى — وهو أنه معدوم ، ولا نسلم أنه — على فرض كونه معدوما يستلزم وصف الشيء بنقيضه وأنه محال ؛ لأن المحال إنما هو وصف الشيء بعين نقيضه كقولنا « الوجود عدم » وقولنا « الوجود معدوم » وأما وصف الشيء المنسوب إلى نقيضه كقولنا « الوجود عدمى » أو بالمشتق من نقيضه كقولنا « الوجود معدوم » فلا استحالة فيه ؛ وما هنا من هذا القبيل ؛ لأننا نقول « الوجود معدوم » أو « الوجود عدمى » على معنى أنه لا تحقق له فى الخارج ، ولا يلزم من ذلك أن تكون الذات المتصفة بالوجود معدومة ؛ لأن العدم قائم بوصفها ــ وهو الوجود ــ لا بنفس الذات ولهذا نظائر فى كلامنا ، ألاترى أن الإنسان يتصف بالقيام والقعود والبياض والسواد ونحو ذلك ، ثم إن الإنسان جسم وجوهر ، وكل مايتصف الإنسان به عرض ليس بجسم ولا بجوهر ، فإذا قلت « زيد قائم » أو « زيد أبيض » فقد وصفت الجسم ــ الذى هو الإنسان ــ بما ليس بجسم ، ففيه وصف الشيء بنقيضه ، لكن لما كان المعنى على أن الإنسان الذى هو جسم صاحب شيء ليس بجسم كان معنى صحيحا ، وما هنا من هذا القبيل ؛ فإنك لو قلت « الذات موجودة » مع قولنا بأن الوجود معدوم يصير المعنى : الذات الموجودة خارجا متصفة بشيء ليس موجوداً فى الخارج ، ولا شيء فى هذا .

. . . .

الدليل الثانى ، قالوا : لو كان الوجود أمرا زائدا على الذات عارضا لها لكانت الذات من حيث هى — أى مع قطع النظر عن هذا الوجود — غير موجودة ، على معنى أنها — حينئذ — تكون معروضة للوجود صالحة له خالية عنه ، فتكون معدومة ، فإذا قلت « الذات موجودة » كنت قد وصفت المعدوم بالوجود ، وهذا تناقض .

ويجاب عن هذا أنا لا نسلم أن الذات إذا كانت معروضة للوجود صالحة له خالية عنه تكون معدومة ؛ لأن الممكن — مثلا — هو ما لا تقتضى ذاته أن يكون موجودا أو معدوما ، فهو صالح لأن يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل ، فهو من حيث ذاته عار عنهما جميعا ، نعنى أن ماهيته فى حد ذاتها خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما .

وقد استدل القائلون بأن الوجود أمر زائد على الذات بأدلة نذكر لك منها واحدا لتعرف مهيع البحث ، قالوا : إن ذاته تعالى غير معلومة لنا ، وإن وجوده سبحانه معلوم لنا ، وهذا قياس من الشكل الثانى ، ونتيجته « إن ذاته تعالى غير وجوده » .

ويجاب عن هذا الدليل بأنا لا نسلم إطلاق قولكم « إن وجوده تعالى معلوم لنا » لأن حقيقة الوجود غير معلومة لنا ، كما أن حقيقة الذات غير معلومة لنا ، وإنما المعلوم لنا الوجود من حيث الوصف ، وهو أن ذلك الوجود لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم ، ولو قلنا إن ذاته أيضاً معلومة لنا من حيث الوصف ككونها لا تشبه شيئاً ولا يشبهها شىء كان صحيحاً أيضاً

هذا ، وقد قالت الفلاسفة : إن الوجود غير الموجود فى الحادث ، وأما فى القديم فوجوده عينه ، لأنه تعالى واجب الوجود ، وهو واحد من كل وجه ، فلو كان وجوده غيره لتكثر ؛ لأن الموصوف يتكثر عندهم بكثرة الصفات ، وذلك يؤدى إلى التركيب المؤدى إلى الإمكان ، وهو مناف للوجوب ، ورد ذلك غير خاف .

وقالت الكرامية : الوجود صفة معنى كالقدرة والإرادة .

إذا علمت ذلك فاعلم أن الأشاعرة يعرفون الوجود بأنه « صفة نفسية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها » وقد يقال : « الوجود صفة تصحح لموصوفها أن يرى » وهذا هو الذى ذكره الشارح رحمه الله تعالى ، وقد علمت أن تعبيرهم عن الوجود بأنه صفة على مذهب الأشعرى فيه تسامح ، والمراد أنه تجوز ، حيث شبهوا الوجود بالصفة الحقيقية كالعلم ، بجامع أن كلاًّ منهما يقع صفة فى اللفظ فيقال « ذات الله موجودة » كما يقال « الله عالم » واستعاروا اسم المشبه به وهو لفظ صفة للمشبه ، ففيه على هذا التقرير استعارة

. . . .

تصريحية . والرازى ومن ينحو نحوه يعرف الوجود بأنه « الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معللة بعلة » ومعنى قولهم « الواجب للذات » الثابت لها ثبوتاً لاينفك عنها ، و « ما » فى قولهم « ما دامت الذات » مصدرية ظرفية ، أى مدة دوام الذات ، و«دام» تامة ، وأظهروا الفاعل فى قولهم « ما دامت الذات » دفعا لما يتوهم عند إضماره من عود الضمير على الحال ، وفائدة قولهم «ما دامت الذات» التنبيه على أن الذات ملزومة للوجود فمتى تحققت الذات تحقق وجودها ، وقولهم « غير معللة » هو بنصب «غير» على أنه حال من « الحال » ولا يصح جعل «دام» ناقصة وجعل « غير » خبرها ؛ لأن الذات لاتعلل ، وقولهم « الحال » يخرج عنه صفات المعانى والصفات السلبية لأنها ليست بحال عندهم، وهو مجرد اصطلاح ، ولا مشاحة فيه . وتخرج الصفات المعنوية إما بقولهم « ما دامت الذات » لأن دوام الصفات المعنوية بدوام معانيها لا بدوام الذات ، وإما بقولهم «غير معللة بعلة » ويكون قولهم « ما دامت الذات» ليس للاحتراز ، ولـكن لبيان الواقع ، وخروج المعنوية بغير معللة لـكون المعنوية تعلل بالمعانى ، ألا ترى أن القادر معلل بقيام القدرة بالذات والمريد معلل بقيام الإرادة ، وهلم جرا .

وبعد ، فاعلم أن كثيراً من العلماء أجرى الخلاف بين الأشاعرة والرازى على ظاهره وقال : إن معنى قول الأشعرى «إن الوجود عين الموجود » أنهما متحدان مفهوماً وماصدقا وعليه يجرى كل ماتقدم ذكره ، ومنه أن عدهم الوجود صفة يشتمل على التجوز الذى أوضحناه ، ولـكن جمعا من المحققين تأول هذه العبارة ، وذهب إلى أن معنى كون الوجود عين الذات أنه ليس له تحقق فى الخارج زائدا على تحقق الذات ، بل هو أمر اعتبارى ، فالمقصود أنه ليس للماهية من حيث هى تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر ، بحيث يكون هناك شيآن متحققان فى الخارج كالجسم والبياض ، وهذا لاينافى كون الوجود أمراً اعتبارياً يلاحظ فى الذهن زيادة على ملاحظة الذات ، ونظيره إمكان الحادث فإن الإمكان أمر اعتبارى يلاحظ فى الذهن زيادة على ملاحظة الحادث ، وحينئذ يرجع قول الأشعرى إلى قول الرازى ، وعلى هذا لا يكون فى عد الوجود صفة على مذهب الأشعرى تسامح .

وأما معنى وجوب الوجود له سبحانه فإنه لا يجوز عليه سبحانه العدم لا أزلا ولا أبداً على معنى أنه لا يجوز الحكم عليه بالعدم سواء أكان العدم أزلا أم أبدا ، وذلك بسبب أن

. . . .

وجوده لذاته ، وأن غيره لم يؤثر فيه ، وما بالذات لا يتخلف .

وأما الدليل على وجوب الوجود له فنظمه أن نقول « الله تعالى يجب افتقار العالم كله إليه ، وكل من وجب افتقار العالم إليه فهو واجب الوجود » وينتج هذا قولنا : الله تعالى واجب الوجود . أما المقدمة الأولى — وهى صغرى هذا القياس — فدليلها ما تقدم من أن العالم حادث ، وكل حادث يجب افتقاره إلى محدث ، وأما المقدمة الثانية — وهى كبرى القياس — فدليلها أنه لو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود ، ولو كان جائز الوجود لاحتاج إلى محدث يحدثه ، ثم محدثه كذلك . فإن استمر الحال هكذا إلى ما لا نهاية لزم التسلسل ، وإن رجع الأمر إلى الأول لزم الدور ، وكل من الدور والتسلسل محال، فما أدى إليهما وهو احتياجه سبحانه إلى محدث محال . فما أدى إليه وهو كونه جائز الوجود محال، فثبت نقيضه وهو كونه واجب الوجود .

فإن قلت : فأخبرنى عن حقيقة الدور والتسلسل :

قلت : أما الدور فهو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء ، فإن كان بمرتبة واحدة يسمى « الدور المصرح » كما إذا توقف ا على ب وتوقف ب على ا ، وإن كان بمراتب سمى « الدور المضمر » كما إذا توقف ا على ب وتوقف ب على ج وتوقف ج على ا ،

وأما التسلسل فهو ترتيب أمور غير متناهية ، وهو على أربعة أقسام ، وذلك لأنه إما أن يكون فى الآحاد المجتمعة فى الوجود ، وإما ألا يكون فيها كالتسلسل فى الحوادث ، والتسلسل فى الآحاد المجتمعة فى الوجود إما أن يكون فيها ترتيب أولا ، فالذى لا ترتيب فيه مثل التسلسل فى النفوس الناطقة ، والتسلسل فى الآحاد المجتمعة فى الوجود مع الترتيب إما أن يكون ترتبها طبيعياً كالتسلسل فى العلل والمعلولات والصفات والموصوفات، وإما أن يكون ترتيبها وضعيا كالتسلسل فى الأجسام ، والمستحيل عند الحكيم الأخيران دون الأولين .

فإن قلت : فأخبرنى عن الدليل على بطلان الدور والتسلسل .

قلت : أما الدليل على بطلان الدور فأنه يلزم عليه كون الشيء الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها ، فإذا فرضنا أن زيدا أوجد عمرا وعمرا أوجد زيدا لزم أن يكون زيد متقدما على نفسه متأخرا عنها وأن يكون عمرو كذلك ، وذلك يؤدى إلى اجتماع النقيضين، واجتماع النقيضين باطل ؛ فما أدى إليه وهو الدور باطل . وأما الدليل على بطلان التسلسل فقد ذكر له العلماء وجوها لكن أشهرها وعمدتها الذى يسمونه « دليل القطع والتطبيق »

وقوله (وَالْقِدَمْ) شروع فى القسم الثانى من الصفات ـ أعنى السلبية ـ وهى : كلُّ صفةٍ مدلُولها عدمُ أمر لايليق به سبحانه ، وليست جزئياتُه منحصرةً على الصحيح ، وعدَّ منها خمسة تبعاً لبعضهم ؛ لأنها من مهمات أمهاتها ، وقدَّمَ منها القدم لابتناء ما بعده عليه (١)

وحاصله أن نفرض سلسلتين تبـدأ إحداهما من الآن إلى مالا نهاية له فى الأزل ، وتبدأ الأخرى من قبل الآن ، ولكن من عهد الطوفان، إلى مالا نهاية له فى الأزل أيضا، ثم نطبق السلسلتين إحداهما على الأخرى ، فلا تخلو حالهما إما ان تتساويا وإما أن تتفاوتا ، فإن تساوتا لزم مساواة الناقص للزائد ، وإن تفاوتتا فإن مقدار التفاوت بينهما معلوم وهو ما كان من الطوفان إلى الآن وهو مقدار متناه، والذى يزيد بمقدار متناه يكون متناهيا أيضا

(١) اعلم أن القدم على ثلاثة أنواع : الأول القدم الذاتى ، وهو الثابت لله تعالى ، وسنفسره قريبا، والثانى القدم الزمانى ، وهو مستحيل على الله تعالى ، ويفسر بأنه «طول مدة وجود الشىء »، فإذا قلت : عرجون قديم ، وضلال قديم ، وبناء قديم ، فالمعنى الذى تدل عليه هذه العبارة أنه قد طال عليه الزمان منذ وجد ، وذلك لا ينافى أنه حادث بمعنى كون وجوده مسبوقابالعدم ، ومن هذا قوله جل ذكره :(والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم) وقوله تباركت أسماؤه : (تالله إنك لفى ضلالك القديم) . والثالث القدم الإضافى ، وهو أيضا محال على الله تعالى ، ويفسر بأنه « سبق الشىء فى الوجود لشىء آخر» وذلك كقدم الأب بالنسبة للابن .

ثم إن البحث فى صفة القدم يتعلق بها من جهتين : إحداهما بيان معنى القدم ، والثانية إقامة الدليل على وجوب اتصافه سبحانه وتعالى بالقدم .

والـكلام عن الجهة الأولى يستدعى أن نشير لك إلى خلاف بين العلماء فى صفة القدم: أهى صفة نفسية كالوجود أم هى صفة سلبية كالمخالفة للحوادث أم هى صفة من صفات المعانى كالعلم والقدرة ؟ فنقول : الراجح عند علماء الكلام أن القدم صفة سلبية ، ومعنى كونها سلبية أنها سلبت ونفت عنه مالا يليق به سبحانه ، وعلى هذا يفسر القدم بأنه « أن يكون وجوده تعالى غير مسبوق بعدم» أو «بكونه سبحانه لا أول لوجوده » أو « كون وجوده غير مفتتح » : أى غير مبتدإ ؛ فإن هذه العبارات الثلاث تؤدى معنى واحدا ، وإلى هذا

. . . .

جنح الشارح رحمه الله تعالى ! . وذهب جماعة من المتكلمين ـ ونسبه الشيخ الملوى إلى الأشعرى ـ إلى أن القدم صفة نفسية ، وفسر القدم بأنه « الوجود المستمر فى الماضى » وهذا مذهب ضعيف واه ؛ إذ لو كان القدم صفة نفسية للزم ألا تعقل الذات بدونه ، لكن الذات يعقل وجودها ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها ، وإذا تعقلت الذات موجودة فى الخارج بدون احتياج فى تعقلها إلى القدم لم يكن القدم صفة نفسية . وأضعف من هذا المذهب قول بعضهم : إن القدم صفة موجودة فى الخارج تقوم بالذات كالعلم والقدرة وغيرهما من صفات المعانى ، وينسب هذا إلى عبد الله بن سعد بن كلاب ، بضم الكاف وتشديد اللام وآخره باء موحدة ، ويفسر القدم على هذا المذهب بأنه « صفة قائمة بذاته تعالى » .

والدليل على وجوب قدمه تعالى أنه لو لم يكن قديماً لكان حادثا ؛ إذ لا واسطة بين القدم والحدوث . ولا يجوز أن يكون لا قديما ولا حادثا لأن ذلك ارتفاع النقيضين وهو محال كاجتماعهما ، ولو كان حادثا لافتقر إلى محدث يحدثه ، ولو افتقر إلى محدث لافتقر محدثه إلى محدث ؛ لأن محدثه مثله ، وهكذا ، فإن استمر الأمر إلى مالا نهاية لزم التسلسل ، وإن رجع إلى الأول لزم الدور . وكل منهما محال، فما أدى إليهما ـ وهو افتقاره إلى محدث ـ محال ، فما أدى إليه ـ وهو كونه سبحانه محدثاً ـ محال ، فثبت نقيضه وهو كونه تعالى قديماً ، وهو المطلوب .

فإن قلت : وجوب الوجود يستلزم القدم والبقاء جميعا ، فذكر القدم والبقاء بعد ذكر الوجود يعتبر تكراراً محضاً ، فهلا صان العلماء كلامهم عن هذا التكرار المحض .

فالجواب عن هذا أن نسلم لك أن ذكر الوجود الذاتى يستلزم القدم والبقاء ؛ لأن ما بالذات لايتخلف ، ولكنا ننبهك إلى أن علماء الكلام لا يكتفون بدلالة الالتزام ، بل يصرحون بالعقائد لشدة خطر الجهل فى هذا الفن ، فلايستغنون بملزوم عن لازم ، ولا بعام عن خاص .

فإن قلت : فهل بين القديم والأزلى فرق ؟ وإذا كان فما حد كل واحد منهما ؟ .

فالجواب أن نقول لك : إن للعلماء فى هذا الموضوع ثلاثة أقوال : أحدها : أن القديم هو الموجود الذى لا ابتداء لوجوده ، وأما الأزلى فهو ما لا أول له ، أعم من أن يكون عدمياً أو وجودياً ، وعلى هذا تكون النسبة بين القديم والأزلى العموم والخصوص المطلق ، والأزلى أعم ؛ فكل قديم أزلى ، وليس كل أزلى قديماً . وثانى الأقوال أن القديم هو

. . . .

القائم بنفسه الذى لاأول لوجوده ، والأزلى الذى لاأول له مطلقا ، سواء أكان وجوديا أم عدميا ، وسواء أكان قائما بنفسه أم لم يكن ، وعلى هذا تكون النسبة بين القديم والأزلى العموم والخصوص المطلق ، والأزلى أعم ، فكل قديم أزلى ، وليس كل أزلى قديما . كالأول . والقول الثالث : أن القديم مالا أول له مطلقا ، والأزلى مثله ، وعلى هذا تكون النسبة بين القديم والأزلى التساوى ، فكل قديم أزلى ، وكل أزلى قديم ، إذا علمت هذا، فاعلم أنك لو جريت على القول الأول ساغ لك أن تصف ذاته العلية وكل صفة من صفاته الثبوتية بكل من القدم والأزلية فتقول : الله تعالى قديم أزلى ، وتقول: علم الله تعالى قديم أزلى ، ولا يسوغ لك أن تصف صفة من صفاته السلبية إلا بالأزلية فتقول : قدم الله تعالى أزلى ، ولا تقول : قدم الله تعالى قديم . ولو جريت على القول الثانى يسوغ لك أن تصف ذاته تعالى بكل من القدم والأزلية ، فتقول : الله تعالى قديم أزلى ، ولا يسوغ لك أن تصف صفةمن صفاته سبحانه بالقدم، وتصفها بالأزلية ، فتقول: علم الله أزلى، ولا تقول :علم الله تعالى قديم ، وإذا جريت على القول الثالث ساغ لك أن تصف ذاته سبحانه بالقدم والأزلية ، وساغ لك أيضا أن تصف كل صفة من صفاته بكل من القدم والأزلية ، فتقول : الله تعالى قديم أزلى ، وقدم الله تعالى قديم أزلى ، وعلم الله تعالى قديم أزلى ، فاعرف هذا فإنه مما يحتاج إليه .

فإن قلت : هل يجوز أن يتلفظ بلفظ القديم فى حقه سبحانه وتعالى فيقال « الله عز وجل قديم » بناء على أن معنى القدم ثابت له سبحانه عقلا ونقلا ، ومن ثبت له شىء صح أن يشتق له منه اسم ، أو أنه ينبغى ألا يتلفظ بذلك ، وإنما يكتفى بأن يقال : يجب له سبحانه وتعالى القدم . أو يجب له عدم الأولية ، أو يجب له عدم افتتاح الوجود ، ونحو ذلك مما قام دليل العقل والنقل عليه ، بناء على أن أسماءه عز وجل توقيفية : أى يتوقف جواز إطلاق كل واحد منها على نص من الشارع ؛ فما ورد عن الشارع إطلاقه عليه جاز لنا أن نطلقه عليه . وما لم يرد عن الشارع إطلاقه عليه لا يجوز لنا أن نطلقه عليه ولو كان معناه صحيحا .

والجواب عن هذا أن نقول لك : من الناس من نقل إطلاق الشارع لفظ القديم عليه تعالى ، وعلى هذا يكون إطلاقه سائغاحق عندمن ذهب إلى أن أسماءه توقيفية ، ومن الناس من لم يطلع على ما ورد عن الشارع فتردد فى جواز إطلاق هذا الاسم عليه ؛ وليس

يعنى وواجبٌ له تعالى القدم . أى أن يكون وجودُه سبحانه وتعالى غيرَ مسبوقٍ بعدم ؛ إذ القديمُ مالا أولَ له ، وإلا لزم افتقارُه تعالى إلى مُحْدِث ثم مُحْدِثُه ومحدثُ محدثِه ، وهلم جرًّا ؛ لانعقاد المماثلة بين الكل ، وذلك مُفْضٍ إلى التسلسل أو الدَّوْر ، وكلاهما محال ، فلزومهما كذلك .

(كذا) أى كوُجوب الوجود والقِدَم له تعالى (بَقَاءٌ) وهو الصفة الثانية من الصفات السلبية ، ومعناه امتناعُ لحوق العَدَم لوجوده سبحانه وتعالى ؛ لأن ماثبَتَ قدمُه استحال عدمه ، ووَصَفَ البقاء بقوله (لا يُشَاب) أى لايخالط (بالْعدَم) ولا يلحقه ؛ ليحترز به عن البقاء بمعنى مقارنة استمرار الوجود زَمانين فصاعدا ؛ لاستحالته عليه تعالى بهذا المعنى ؛ لامتناع دخول الزمان فى وجوده تعالى وسائرِ صفاته[1] .

التردد خاصا بلفظ القديم ، بل هو جار فى كل اسم يقتضى مدحا خالصا ولا يوهم نقصا ولم يكن قد ورد عن الشارع نص يبيح إطلاقه على الله سبحانه ، فإن أوهم الاسم نقصا ، أو لم يكن مدحا خالصا فالإجماع منعقد على عدم جواز إطلاقه عليه . وإن ورد عن الشارع نص يبيح إطلاقه فالإجماع منعقد على إباحة إطلاقه ، فاعرف هذا .

(١) الكلام على صفة البقاء فى موضعين : الأول بيان معنى البقاء ، والثانى دليل وجوب البقاء له سبحانه وتعالى .

أما الكلام على معنى البقاء فاعلم أنه قد جرى بين العلماء خلاف فى معنى البقاء كالخلاف الجارى بينهم فى معنى القدم ، وهذا الخلاف كذلك الخلاف مبنى على خلاف آخر حاصله : هل البقاء صفة سلبية أم هو صفة نفسية كالوجود أم هو صفة من صفات المعانى؟ فمن العلماء من زعم أن البقاء صفة نفسية كالوجود وفسره بأنه « الوجود المستمر فيما لايزال » : أى فى المستقبل إلى غير نهاية ، وممن ذهب إلى هذا القاضى أبو بكر وإمام الحرمين والرازى ومعتزلة البصرة ، ومنهم من زعم أنه صفة من صفات المعانى كالعلم والقدرة وفسره « بأنه صفة قائمة

(و) الصفة الثالثة من الصفات السلبية الواجبة له تعالى (أنَّهُ لِمَا يَنَالُ العَدَمُ * مُخَالِفُ[1]) أي مخالفةَ ذاتِهِ وصفاته لكل مايقوم به العدم ويجوز عليه

بالذات الأقدس لها وجود زائد على وجود الذات » وممن ذهب إلى هذا الشيخ أبو الحسن ومعتزلة بغداد ، وهذان الرأيان ضعيفان ، والراجح أن البقاء صفة سلبية ، وأن معناه نفي العدم اللاحق بعد الوجـود أو الثبوت ، وإن شئت قلت : هو عدم الآخرية للوجود أو الثبوت ؛فإن معنى العبارتين واحد .

وأما الدليل على وجوب البقاء لله سبحانه فتقريره أنه لو جاز عليه العدم لاستحال أن يكون قديما ، لكنه سبحانه قد ثبت له القدم ، فلا يجوز عليه العدم ، فثبت وجوب البقاء له أما الدليل على صحة الاستثنائية التي هي قولنا « لـكنه سبحانه قد ثبت له القدم » فهو ماقررناه آنفا في إثبات القدم لله سبحانه ،وأما الدليل على صحة التلازم في قولنا « لو جاز عليه العدم لاستحـال أن يكون قديما » فقد بينه المصنف آنفا بقوله « وكل ما جاز عليه العدم * عليه قطعا يستحيل القدم » قالوا : وقد أجمع العقلاء على هذه القضية .

واعلم أن البقاء يطلق على أحد معنيين : أولها ما قدمنا ذكره ، وهو الذي يتصف الله تعالى به ويجب ثبوته له سبحانه ، وثانيهما : استمرار الوجود زمانين فصاعدا . وهـذا المعنى مستحيل على الله تعالى ، وهو الذي يراد عند وصف الحوادث بالبقاء ، وإنما كان هذا المعنى مستحيلا على الله تعالى لأن الزمان عبارة عن حـركة الفلك ، أو عبارة عن « مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ، إزالة للابهام » وخذ مثالا يوضح لك هذا المعنى ، إذا قلت « آتيك طلوع الشمس » فالزمان هو مقارنة الإتيان وهو أمر متجدد موهوم لطلوع الشمس وهو أمر متجدد معـلوم ، ولا شك أن كلا من حركة الفلك والمقارنة المذكورة حادث ، ولا يقترن بالحادث إلا الحادث . وقد ثبت أنه تعالى قديم .

(١) قول المصنف « وأنه لما ينال العدم مخالف » الضمير المنصوب محلا بأن عائد على الله تعالى ، وخبر أن هو قوله رحمه الله تعالى « مخالف » واللام في قوله « لما ينال العـدم » متعلق بمخالف ، وما موصولة ، وجملة « ينال العدم » لا محل لها صلة ، والعائد محذوف . والتقدير : وأنه تعالى مخالف للذي يناله العدم،ومعنى «يناله العدم» يلحقه العدم ويطرأ عليه والذي يلحقه العدم ويطرأ عليه هو الحادث ، فـكأنه قال : وأنه مخالف للحوادث ، وأنت

من الحوادث ، سواء فى ذلك الحوادث السابقة كالأعدام[1] الأزلية واللاحقة كالنِّعَم الأخروية ، والمخالَفَةُ لما ذكر عبارة عن سلب الجِرْمية والعَرَضية أو الكلية والجزئية ولوازمهما عنه تعالى .

وإنما وَجَبَ له ما ذكر لأن الحوادث إما أجسام وإما جواهر وإما أعراض ، والأعراض إما أَزْمِنَة وإما أمكنة وإما جهات وإما حُدود ونهايات ولا شىء منها بواجب الوجود ؛ لما ثبت لها من الحدوث واستحالة القدم عليها

(بُرْهَانُ) أى دليل (هٰذا) الحكم الواجب له تعالى ؛ وهو مخالفته للحوادث (الْقِدَمُ) أى : هو دليل ثبوت القدم له سبحانه وتعالى ؛ لأن كل ما وجب له القدمُ بالمعنى السابق استحال عليه العدمُ ، ولا شىء من الحوادث يستحيل عليه العدمُ ؛ فلاشىء منها بقديم[2] .

خبر بأن « أن » المفتوحة الهمزة تسبك مابعدها بمصدر يكون معطوفا على الوجود وعلى هذا ينحل هذا الكلام إلى قولنا : وواجب له مخالفته سبحانه وتعالى للحوادث ، وهذه هى الصفة الثالثة من الصفات السلبية .

(١) قال العلامة الأمير فى تمثيل الشارح للحوادث السابقة بالأعدام الأزلية : « هذا سهو ؛ فإن العدم الأزلى واجب للممكن ، ووالده جعله مثالا للعدم السابق ، لا للحوادث السابقة ؛ فكل حادث فهو لاحق البتة ، ضرورة أنه موجود بعد عدم ، وأما مخالفته تعالى للأعدام الأزلية فمعلوم من وصفه بالوجود كما سبق ؛ إذ هى ليست شيئا ولا موجودة » اهـ ومثله للعلامة الباجورى .

(٢) الكلام على صفة المخالفة للحوادث فى موضعين : الأول معنى المخالفة للحوادث ؛ والثانى بيان الدليل على وجوب مخالفته سبحانه وتعالى للحوادث .

أما الموضع الأول فإن معنى مخالفته للحوادث أن شيئاً منها لا يماثله سبحانه لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ، وهذه المخالفة تنفى عنه سبحانه وتعالى الجرمية والعرضية ولوازم كل منهما ؛ فأما لوازم الجرمية فأربعة ، وهى : التركيب ، والتحيز ، والحدوث ، وقبول

والصفة الرابعة من الصفات السلبية الواجبة له تعالى (قِيَامُهُ بالنَّفْسِ [1])
أى بنفسه وذاته : أى استغناؤه وعدمُ افتقاره إلى المحل والمخصص : أى المؤثر
والموجِد ، وإنما وجب له تعالى الاستغناء عن المحل لأنه لو قام بمحَلّ لـكان
صفةً له ؛ فيستحيل أن تقوم به الصفات الثبوتية من العلم والقدرة والإرادة
وغيرها ، لـكنها واجبة القيام به تعالى ، هذا خلف ، وإنما وجب له تعالى

الأعراض كالمقادير والجهات والأزمنة والقرب والبعد والماسة والحركة والسكون والصغر والكبر والطول والقصر ، وأما لوازم العرضية فأربعة أيضا : الحدوث ، وعدم قيامه بنفسه ووجوب قيامه بغيره ، وانعدامه فى الزمان الثانى بناء على القول بأن العرض لا يبقى زمانين وبالجملة المراد من مخالفته تعالى للحوادث أن ذاته ليست كذات شىء من المخلوقات ، وأن كل صفة من صفاته ليست كصفة شىء من المخلوقات ، وأن أفعاله ليست كأفعال المخلوقات

وأما الدليل على وجوب مخالفته سبحانه للحوادث فتقريره أنه لو لم يكن مخالفا للحوادث لكان مماثلا لها . ولو كان مماثلا لها لـكان حادثا . لكنه سبحانه ليس بحادث ، فلا يكون مماثلا للحوادث ، أما الدليل على أنه سبحانه ليس بحادث فهو دليل القدم الذى قدمناه آنفا وهذا هو العمدة فى هذا الدليل ، ولذلك قال المصنف رحمه الله « برهان هذا القدم » وإذا استحال كونه مماثلا للحوادث ثبت كونه مخالفا لها ، وهو المطلوب .

(١) قول المصنف « قيامه بالنفس » معطوف على قوله فيما سبق « الوجود » بعاطف مقدر ، فقول الشارح فى الدخول على المتن «الصفة الرابعة من الصفات السلبية» لا يقصد به الإشارة إلى وجه إعراب المتن، وإنما هو حل له من حيث المعنى ، وقوله فيما بعد «أى بنفسه وذاته » إشارة إلى أن « ال » فى قول المصنف « بالنفس» نائبة عن المضاف إليه ؛ وإلى أن المراد بالنفس الذات ، فالعطف فى عبارته عطف تفسير ، والحق أنه يجوز إطلاق لفظ النفس عليه سبحانه وتعالى ،وأن ذلك لا يختص بالمشاكلة ، وقد ورد فى القرآن الكريم وفى الحديث النبوى كثيرا ؛ فمن ذلك قوله سبحانه وتعالى : (واصطفيتك لنفسى) وقوله تباركت أسماؤه: (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وفى الحديث: « لا أحصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك » وقوله عليه الصلاة والسلام فيما يحدث عن ربه : « ياعبادى إنى حرمت الظلم على نفسى » وقوله صلى الله عليه وسلم: « سبحان الله رضا نفسه » .

الاستغناء عن المخصِّص لوجوب وجوده وقدمه وبقائه، ذاتاً وصفات (١)

---

(١) البحث فى صفة قيام الله تعالى بنفسه يتعلق بها من جهتين : الأولى بيان معنى قيامه بنفسه . والثانية الدليل على أنه يجب لله تعالى القيام بنفسه .

أما معنى قيامه سبحانه وتعالى بنفسه فعدم افتقاره جل شأنه إلى المحل أو المخصص ، والمراد بالمحل هنا الذات ، وليس المراد به فى هذا الموضع المكان لأن عدم افتقاره إلى المكان مفهوم من مخالفته تعالى للحوادث على ماسبق ؛ فالمعنى أنه سبحانه مستغن عن ذات يقوم بها ويلزم من ذلك أن يكون ذاتا لاصفة ؛ لأن الصفة لابد أن تقوم بمحل أى ذات تتصف بها والمراد بالمخصص — بكسر الصاد — الفاعل والموجد، أى أنه تعالى مستغن عن موجد يوجده ويلزم من ذلك أن يكون قديما لاحادثا ،ومن هذا التقرير تفهم أن معنى قيامه بنفسه يتضمن شيئين : الأول عدم احتياجه إلى المحل . والثانى عدم احتياجه إلى الموجد . وتفهم أيضا أن صفة القدم كان يمكن أن يستغنى بها عن عدم الاحتياج إلى الموجد ؛ لأنه لايحتاج إلى الموجد إلا الحادث، لكن علماء هذا الفن لا يكتفون بدلالة الالتزام لشدة خطر الجهل فى موضوعات هذا العلم ، على ماعلمت مما سبق .

وأما الدليل على وجوب قيامه تعالى بنفسه فيحتاج إلى دليلين: أحدهما يثبت عدم احتياجه إلى المحل ، والثانى يثبت عدم احتياجه إلى المخصص ، وهو الفاعل والموجد على ماعلمت ،

والدليل على عدم احتياجه إلى المحل أنه لو افتقر إلى محل يقوم به لكان صفة ، ولو كان صفة لم يصح اتصافه بشىء من صفات المعانى والمعنوية ، وهو سبحانه واجب الاتصاف بكل صفة من صفات المعانى والمعنوية ، أما أنه سبحانه واجب الاتصاف بكل صفة من صفات المعانى والمعنوية فلما يذكر من الأدلة مع كل صفة منها ،وأما دليل الملازمة فى قولنا « لوكان صفة لم يصح اتصافه بشىء من إلخ » فدليلها ماثبت من كون الصفة لا توصف ؛ إذ لو قبلت الصفة صفة أخرى لزم ألا تخلو عنها أو عن مثلها أو عن ضدها ، ويلزم مثل ذلك فى الصفة الأخرى ، وهلم جراً ،ويتسلسل أو يدور ؛ وأما دليل الملازمة فى قولنا «لوافتقر إلى محل أى ذات على ماعلمت — لكان صفة »فأنه لايقوم بالذات إلا صفاتها،ومتى ثبت اتصافه سبحانه بصفات المعانى والمعنوية بطل كونه صفة ، ومتى بطل كونه صفة بطل كونه مفتقراً إلى محل ومتى بطل كونه مفتقرا إلى محل ثبت نقيضه وهو عدم افتقاره إلى المحل ، وهو المطلوب .

وأما الدليل على عدم افتقاره إلى مخصص أى موجد يوجده فأنه لو افتقر إلى المخصص

والصفة الخامسة من الصفات السلبية الواجبة له سبحانه (وَحْدَانِيَّةٌ[1])

لكان حادثا ، ولكنه ليس بحادث ، فليس مفتقرا إلى المخصص ، فأما دليل الاستثنائية وهى قولنا « لكنه ليس بحادث » فهو ما تقدم من دليل القدم ، وإذا بطل كونه حادثا بطل ما أدى إليه وهو أنه محتاج إلى مخصص . وإذا بطل ذلك ثبت نقيضه وهو عدم احتياجه إلى المخصص . وهو المطلوب .

(١) اعلم أولا أن الوحدانية — بفتح الواو وسكون الحاء — نسبة إلى الوحدة ، فهذه الياء التى فيها ياء النسبة . وقد زيدت الألف والنون قبل الياء لإفادة المبالغة كما زيدت فى « رقبانى » و « شعرانى » وهما منسوبان إلى الرقبة والشعر ، وقيل : لا يصح كون الياء للنسبة ؛ لأن المراد ثبوت الوحدة نفسها لا ثبوت شىء منسوب إليها ، وصاحب هذا القيل استظهر أن الياء التى فى « الوحدانية » ياء المصدر الصناعى مثل الضاربية والعالمية والمفهومية ونحوها ، وهو مردود بأن الشىء قد ينسب لنفسه لقصد المبالغة .

ثم اعلم أن مبحث الوحدانية أشرف مباحث علم التوحيد ؛ ولذلك تجد العلماء قد اختاروا لهذا العلم اسما مشتقا من الوحدة فسموه « علم التوحيد » وكثر فى القرآن الكريم التنبيه على هذا المبحث والإشارة إليه ، قال الله تعالى : (وإلهكم إله واحد ، لا إله إلا هو الرحمن الرحيم) وقال جل شأنه : (فاعلم أنه لا إله إلا الله) وقال سبحانه : (إنى أنا الله لا إله إلا أنا) وقال تعالت كلماته : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) إلى غير ذلك من الآيات .

ثم اعلم أن البحث فى صفة الوحدانية يتعلق بها من جهتين : الجهة الأولى فى بيان معنى الوحدانية وما يرتبط به ، والجهة الثانية فى إقامة الدليل على وجوب الوحدانية لله سبحانه وتعالى

أما الكلام فيما يتعلق بمعنى الوحدانية وما يتصل به فنقول : معنى الوحدانية الواجبة له تعالى نفى التعدد فى ذاته وفى صفاته وفى أفعاله ، وقد اشتهر أن الوحدانية تنفى كموما خمسة ، وهى : الكم المتصل فى الذات ؛ ومعناه أن ذاته مركبة من أجزاء ؛ والكم المنفصل فى الذات أيضا ؛ ومعناه تعدد ذات الواجب بحيث يكون هناك إله ثان أو أكثر ؛ والكم المتصل فى الصفات ؛ وهو التعدد فى صفاته تعالى بأن يكون له صفتان من جنس واحد كقدرتين وإرادتين وعلمين ؛ والكم المنفصل فى الصفات ، ومعناه أن يكون لغيره صفة تشبه صفته كأن يكون لأحد قدرة يوجد بها ويعدم كقدرة الله تعالى ، أو يكون لأحد إرادة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، أو علم محيط بجميع الأشياء ، وهكذا ؛ والكم المنفصل

والمرادُ بها هنا وَحْدة الذات والصفات ، بمعنى عَدَم النظير فيهما ، بأنه لو وجد فَرْدَان متصفان بصفات الألوهية لأمكنَ بينهما تمانُعٌ ، بأن يريد أحدُهما حركَةَ زيد والآخرُ سكونَهُ : لأن كلا منهما فى نفسه أمر ممكن، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما : إذ لا تضادَّ بين الإرادتين ، بل بين المرَادَيْن ؛ وحينئذ إما أن يحصُلَ الأمران فيجتمع الضدان ، أوْ لا ، فيلزم عجز أحدهما ، وهو أمارة الحدوث والإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج ؛ فالتعدد مستلزمٌ لإمكان التمانع المستلزم للمحال ؛ فيكون محالا ، وهذا يقال له برهان التمانع ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلا اللهُ لَفَسَدَتَا» وبيانه ما علمت

فى الأفعال ، ومعناه أن يكون لغيره تعالى فعل من الأفعال على وجه الإيجاد ؛ فوحدة الذات الواجبة له تعالى معناها أنه سبحانه وتعالى ليس جسما مركبا يقبل الانقسام ، وأنه ليس هناك إله آخر غيره ، ووحدة الصفات الواجبة له معناها أنه ليس له صفتان من جنس واحد ، وليس لغيره صفة تشبه صفته، ووحدة الأفعال معناها أنه ليس لأحد فعل كفعله ، وبعبارة أخرى أن وحدة الذات تنفى عنه الكم المتصل والكم المنفصل فى الذات ، ووحدة الصفات تنفى عنه الكم المتصل والكم المنفصل فى الصفات ، ووحدة الأفعال تنفى عنه الكم المنفصل فى الأفعال

واعلم أن وحدة الذات ـ بمعنى عدم التركيب من أجزاء ـ مستفادة من صفة المخالفة للحوادث ، وأن وحدة الصفات بمعنى أنه ليس له سبحانه صفتان من جنس واحد قد أفردها المصنف رحمه الله بالذكر فيما يأتى حيث قال « ووحدة أوجب لها ـ إلخ » وأن وحدة الأفعال بمعنى أنه ليس لغيره سبحانه فعل من الأفعال على وجه الإيجاد قد أفردها المصنف أيضا بالذكر فيما يأتى فى مبحث خلق الأفعال حيث قال « وخالق لعبده وما عمل ـ إلخ » فبقى مما تدل عليه الوحدانية ولم يذكر فى غير هذا الموضع ـ أمران : وحدة الذات بمعنى أنه ليس هناك ذات أخرى تشبه ذاته ، ووحدة الصفات بمعنى أنه ليس لغيره صفة تشبه صفته .

وأما الدليل على أنه سبحانه واحد فى ذاته وفى صفاته بمعنى عدم النظير فيهما فملخصه أن نقول : لو لم يكن واحدا لكان متعددا ، ولو كان متعددا لما وجد شىء من هذا العالم ، لكن عدم وجود شىء من العالم باطل ، فما أدى إليه ـ وهو التعدد ـ باطل ، وإذا بطل التعدد

وبما يجب اعتقاده أنه تعالى وجَبَتْ له الصفاتُ المذكورة حالَ كونه (مُنَزَّهًا) أى فى حال وجوب تنزُّهِهِ عن ضِدٍّ ومامعه (أوْصَافُهُ) أى صفاته مطلقاً (سَنِيَّهْ) أى كالنور، بجامع الاهتداء، أو معناه رفيعة[1]، وعاق بقوله منزها (عَنْ ضِدٍّ) أى مضاد له سبحانه وتعالى أو لصفاته، وإلا لوَجَبَ

ثبت نقيضه وهو أنه واحد، وهو المطلوب، فأما بطلان عدم وجود شىء من هذا العالم فثابت بالمشاهدة، وأما التلازم بين التعدد وعدم وجود شىء من العالم فدليله أنه إذا تعدد ـ بأن كان فى العالم إلهان ـ فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا، فإن اتفقا فإما أن يتفقا على الاشتراك فى إيجاد كل شىء، وإما أن يتفقا على انفراد كل واحد منهما بشىء، فإن اتفقا على إيجاد كل شىء فإما أن يتفقا على أن يوجداه معا، وإما أن يتفقا على أن يوجده أحدهما ثم يوجده الآخر بعده، فإن اتفقا على أن يوجداه معا والمفروض أن كل واحد منهما تام القدرة كان فى إيجادهما إياه معا اجتماع مؤثرين كل واحد منهما قادر تام القدرة على أثر واحد، وهو لا يجوز، وإن اتفقا على أن يوجد أحدهما الشىء ثم يوجده الآخر كان فى إيجاد الثانى إياه تحصيل الحاصل، وهو محال، وإن اتفقا على أن يوجد أحدهما شيئا ويوجد الآخر شيئا آخر لزم أن يكون كل واحد منهما عاجزا عن إيجاد ما أوجده الآخر، فهما جميعا ـ على هذا الفرض ـ عاجزان، وإن اختلفا فإما أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر، وإما أن ينفذ مراد كل منهما، وإما ألا ينفذ مراد واحد منهما، فإن نفذ مراد كل منهما لزم اجتماع النقيضين وهو محال، وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر لزم أن يكون من لم ينفذ مراده عاجزا، ولزم أن يكون الآخر أيضا عاجزا إذ الفرض أنهما متساويان فى القدرة والعلم وغيرهما من الصفات، وإن لم ينفذ مراد واحد منهما لزم أن يكون كل واحد منهما عاجزا، وكل هذه اللوازم محال، فما أدى إليها وهو التعدد محال، فثبت نقيضه وهو عدم التعدد وأن الخالق المدبر لهذا الكون واحد فى ذاته وفى صفاته، وهو المطلوب.

(١) يريد رحمه الله أن يقول: إن «سنية» فى كلام المصنف فعيلة، ويجوز أن يكون مأخذها السناء ـ بالمد ـ وهو الرفعة؛ فيكون المعنى أن صفاته جل وعلا رفيعة، أو يكون مأخذها السنا ـ بالقصر ـ وهو الضوء والنور، ومنه قوله سبحانه: (يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار) ويكون المعنى على تشبيه صفاته بالضوء.

ارتفاعُه أو ارتفاعُها ارتفاعاً مطلقاً إنْ دام الضدّ أو مُقيَّداً بحالة وجوده إن لم يَدُمْ . والفرضُ أنه واجبُ الوجود قديم ، وكذا صفاته ، هذا خلف (أوْ شِبْه) أي مُشابه[1] له تعالى في ذاته أو في صفاته بوجْهٍ وحال : لوجوب مخالفته تعالى للممكنات ذاتا وصفاتٍ ، وحالَ كونِهِ تعالى منزها أيضاً عن (شَريكٍ) أي مشارِك له (مُطْلقاً) أي في ذاته أو في صفاته أو في أفعاله ، فلا تكثُّرَ في ذاته ، ولا نظير له في صفاته ، ولا اختراع لغيره في أفعاله . ودليلُ هذا مامر في وجوب الوحدانية له تعالى (وَ) حالَ كونه تعالى منزها عن (والدٍ) فلا يجوز أن يكون تعالى منفصلا عن حيوان آخر ، أباً كان أو أمًّا ، لصدق الوالد بهما (كَذَا الْوَلَدْ) فيجب أن يكون تعالى منزها عنه كتنزهه عن الوالد؛ فلا يجوز أن ينفصل عنه حيوان آخر[2] (و) حالَ كونه تعالى منزهاً أيضاً عن (الأصْدقا)

---

(١) الشبه ـ بكسر الشين وسكون الباء ـ مثل الشبيه ، وقد جاءت ألفاظ كثيرة في العربية على هاتين الزنتين ومعناها واحد ، مثل الخدن والخدين ، والخل والخليل ، والمثل والمثيل ، والشبه والشبيه ، والحب والحبيب .

فإن قلت : فهل بين الشبيه والنظير والمثيل تفاوت في المعنى ؟ وإذا كان فما حد هذا التفاوت؟

فالجواب أن نقول لك : الشيء إن وافق الشيء فإما أن يوافقه في كل صفاته، وإما أن يوافقه في أغلب صفاته ، وإما أن يوافقه في أقل صفاته ، فإن كان الشيء موافقا للشيء في كل صفاته فهو مثله ومثيله ، وإن كان يوافقه في أغلب صفاته فهو نظيره ، وإذا كان يوافقه في أقل صفاته فهو شبهه . ومن هنا تفهم السر في اختيار المصنف لفظ الشبه دون النظير والمثل ؛ لأن الحكم بنفي الشبه يستلزم الحكم بنفي النظير والمثل ؛ فإنه إذا انتفى من يوافقه في أقل صفاته فلأن ينتفي من يوافقه في أكثرها أو في جميعها من باب الأولى .

(٢) في هذا الكلام بشقيه ـ وهما تنزه البارى جل وعلا عن أن يكون له والد يلده ، وعن أن يكون له ولد ينفصل عنه ـ رد على النصارى الذين قالوا بألوهية عيسى عليه الصلاة والسلام ؛ فإنهم يعترفون بأنه ابن مريم ولدته كما تلد النساء أولادهم ، والإله لا يكون له والد

جمع صَدِيق ، بمعنى المصادق ؛ لصدقه فى وُدِّه ومحبته، قريبا كان أو بعيداً ، ملاطفا كان أو غيره ، زوجا كان أو لا ، ودليلُ الجميع ماتقدم فى وجوب مخالفته للحوادث .

والأصلُ القاطعُ قولُه تعالى « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وهُو السَّمِيعُ الْبَصِيرُ » « قُلْ هُو اللهُ أَحَدٌ ، اللهُ الصَّمَدُ ، لم يَلِدْ وَلم يُولَدْ ، ولم يَكنْ لهُ كُفُواً أَحَد » .

ثم شرع فى بيان صفات[1] المعانى ثالثِ أقسامِ الصفات ، وهى عبارة عن

ويزعمون أنه ابن الله ، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ! استكثروا أن يوجد إنسان بغير والد ، وقد ضلت حلومهم وعزبت عنهم عقولهم فى ذلك ؛ لأن الله تعالى أوجد آدم من غير أم ولا أب ، فلأن يقدر سبحانه على إيجاد عيسى من أم بلا أب أهون وأيسر ، و (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب) وتنسب إلى الفخر الرازى أبيات فى الرد على مقالتهم فى عيسى ، وفيها احتجاج على دعواهم ألوهيته مع قولهم إن اليهود قتلوه ، وهذه الأبيات هى قوله :

عجبا للمسيح بين النصارى ... وإلى الله والدا نسبوه
سلموه إلى اليهود وقالوا ... إنهم بعد قتله صلبوه
فإذا كان ما يقولون حقا ... فسلوهم وأين كان أبوه
فإذا كان راضيا بأذاهم ... فاشكروهم لأجل ما صنعوه
وإذا كان ساخطا بقضاهم ... فاعبدوهم لأنهم غلبوه

(١) إضافة « صفات » إلى « المعانى » فى قولهم « صفات المعانى » تحتمل أمرين : الأول : أن تكون هذه الإضافة بيانية ، ويكون المراد أن هذه الصفات هى معان وجودية ونظيره قولنا « بلغ فلان مرتبة الاجتهاد » و « وصل فلان إلى درجة الإمامة » فإن المعنى مرتبة هى الاجتهاد ودرجة هى الإمامة ، والثانى أن تكون الإضافة على تقدير « من » أى الصفات التى هى من المعانى ، فإذا لاحظت أن علماء الكلام لم يصلوا إلى غير هذه السبع من بين المعانى وأنه لا مزيد عليها عندهم تعين الوجه الأول ، وجواز الوجه الثانى مخصوص بما إذا نظرت إلى العبارة من حيث ذاتها باعتبار أن المعنى أعم يشمل كل موجود من صفات القديم والحادث . ثم إن المعانى جمع معنى ، والمعنى لغة ما قابل الذات ، فيشمل النفسية

كل صفة قائمة بموصوف مُوجِبَةٍ له حكما ، وهى سبع[١] : فالأولى ما أشار إليها بقوله (و) واجب له تعالى (قُدْرَة) كاملة ، وهى عُرْفاً : صفة أزلية يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامُه على وَفْقِ الإرادة ، وإنما وجبت له تعالى لأنه صانعٌ قديم له مصنوع حادث ، وصُدُورُ الحادث عن القديم إنما يُتصوَّرُ بطريق القدرةِ والاختيار ، دون الإيجاب[٢]

والسلبية ، وهو فى اصطلاح علماء الكلام « كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما » ألا ترى أن القدرة صفة قائمة بذاته تعالى ، وأنها توجب له الكون قادرا

(١) انحصار صفات المعانى فى السبع هو بالنظر إلى ماقام الدليل عليه تفصيلا مع قطع النظر عن صفات وقع فيها خلاف ولم يقم الدليل على أنها صفات زائدة على هذه السبع ، كالإدراك والتكوين ، وسيأتى للمصنف والشارح التعرض لصفة الإدراك . وسنتكلم عن ذلك هناك .

(٢) الكلام فى صفة القدرة يتعلق بها من ثلاثة وجوه : الوجه الأول فى بيان معناها ، والوجه الثانى فى بيان الدليل على وجوبها له سبحانه ، والوجه الثالث فى بيان ماتتعلق به القدرة

أما الكلام على معناها فالقدرة فى اللغة القوة والاستطاعة وضد العجز ، وفى اصطلاح علماء الكلام ماذكره الشارح بقوله « وهى عرفا صفة أزلية قائمة بذاته يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة » وقبل أن نشرح لك هذا التعريف ننبهك إلى أن هذا التعريف رسم ، وليس حدا حقيقيا ؛ لأن الحد الحقيقى لا يكون إلا بذكر ذاتيات المحدود ، ونحن لانعلم كنه ذاته سبحانه ولا كنه صفة من صفاته ، وإنما نعلم خصائص هذه الذات وأوصافها وخصائص الصفات ، وهذا الكلام يجرى فى كل التعاريف المذكورة للصفات

وبعد ؛ فاعلم أن قولنا «صفة» كالجنس فى التعريف ، وقولنا « يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه » إشارة إلى تعلق من تعلقات القدرة يسمى « التعلق الصلوحى القديم » أو « التعلق الصلاحى القديم » وسيأتى بيانه مع سائر تعلقات القدرة قريبا ، وقولنا « بها » إشارة إلى أن التأثير حقيقة للذات ، وإسناد التأثير إلى القدرة مجاز لكون القدرة سببا فى التأثير ، وقولنا «كل ممكن» قيد للاحتراز يخرج به الواجب والمستحيل ، فإنهما مما لا تعلق للقدرة به ، وذلك لأنها لو تعلقت بالواجب لم يصح أن تعدمه لأن الواجب لا يقبل العدم ولا يصح أن توجده لأن فى إيجادها إياه تحصيل الحاصل ، ولو تعلقت بالمستحيل لم يصح أن

. . . .

توجده لأن المستحيل لايقبل الوجود ، ولايصح أن تعدمه لأن فى إعدامها إياه تحصيل الحاصل ؛ ومعنى قولنا « على وفق الإرادة » أن كل ماخصصه الله تعالى بإرادته أبرزه بقدرته ، فتعلق الإرادة لكونه أزلياً سابق على تعلق القدرة لكونه تنجيزا حادثاً ، ومن هذه العبارة تدرك أن الترتيب حاصل بين تعلق صفتى القدرة والإرادة ، وأنه لاترتيب بين نفس الصفتين ؛ لأن القديم لاترتيب فيه ، وإلايكن الأمر كذلك كان المتأخر منهما حادثاً ، ومن العلماء من عرف القدرة بقوله «صفة تؤثر فى إيجاد الممكن وإعدامه » فقوله «صفة» كالجنس فى التعريف يشمل جميع الصفات ، وقوله « تؤثر» كالفصل الأول يخرج به جميع مالا تأثير له من الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر والكلام،ونحوها ، ماعدا الإرادة ، وقولنا « فى إيجاد الممكن — إلخ » كفصل ثان تخرج به الإرادة فإنها لاتؤثر فى الإيجاد والإعدام وإنما تؤثر فى تخصيص الممكن ببعض مايجوز عليه كما يأتى بيانه قريبا ، وهذا بناء على أن التخصيص المذكور نوع من التأثير ، وهو الصحيح، فإن ذهبت إلى أن التخصيص ليس تأثيرا كانت الإرادة خارجة بالفصل الأول ، وكان قوله « فى إيجاد الممكن وإعدامه » لبيان تعلق القدرة .

وأما الكلام على دليل وجوب القدرة له سبحانه فأن تقول : لو لم يجب اتصاف الله سبحانه وتعالى بالقدرة لما وجد شىء من هذا العالم ، لكن هذا العالم موجود ، فيثبت أن الله تعالى متصف بالقدرة ، أما الدليل على صحة الاستثنائية وهى قولنا «لكن العالم موجود» فهو العيان والمشاهدة ، وأما دليل الملازمة فى قولنا «لو لم يجب اتصاف الله تعالى بالقدرة لما وجد شىء من هذا العالم » فهو أن الفعل الذى هو إيجاد العالم لايصح بدون القدرة لأن العاجز لايقوى على فعل مايريد ، وهذا واضح إن شاء الله تعالى .

وأمام الكلام على تعلق القدرة فاعلم أولا أن معنى تعلق الصفة بشىء « اقتضاء الصفة واستلزامها أمرا زائدا على القيام بمحلها » على ماسيأتى فى كلام الشارح رحمه الله تعالى ، وهذا المعنى حقيقة فى التعلق بالفعل ، وهو التنجيزى ، وأما إطلاق التعلق على صلاحية الصفة فى الأزل لشىء أوعلى كون الشىءفى قبضة الصفة فهو مجاز . ثم اعلم أن أقصى ماذكره المحققون أن للقدرة سبع تعلقات : واحد منها يسمى « التعلق الصلوحى القديم » وثلاثة يسمى كل منها «تعلق القبضة » وثلاثة كل منها يسمى « التعلق التنجيزى الحادث » أما الأول — وهو الصلوحى القديم — فهو صلاحيتها فى الأزل للايجاد والإعدام فيما لايزال ،

وثانيها (إرَادَة) وهي : صفة قديمة زائدة على الذَّات قائمةٌ بها شأنُها التخصيصُ ، فتخصِّص كلَّ ممكنٍ ببعض مايجوز عليه (١)

وأما تعلقات القبضة الثلاثة فهي : تعلقها بعدمنا فيما لا نزال قبل وجودنا ، وتعلقها باستمرار الوجود بعد العدم ، وتعلقها باستمرار العدم بعد الوجود ، ومعنى ذلك أن الممكن في قبضة القدرة ، فإن شاء الله تعالى أبقاه على عدمه ، أو على وجوده ، وإن شاء أوجده أو أعدمه . وأما التعلقات التنجيزية الحادثة الثلاثة فهي : تعلقها بإيجادنا بالفعل بعد العدم السابق ، وتعلقها بإعدامنا بالفعل بعد الوجود ، وتعلقها بإيجادنا بالفعل حين البعث . وأما عدم الممكن في الأزل فهذا لا تتعلق به القدرة اتفاقا ؛ لأنه واجب لا جائز ، وقد علمت أن القدرة إنما تتعلق بالممكنات ، لا بالواجبات . والدليل على أنها لا تتعلق بعدمنا في الأزل أنها لو تعلقت به حينئذ لجاز وجودنا أزلا ، وهو باطل ؛ لما يلزم عليه من تعدد ذوات القدماء . وذهب الأشعري وإمام الحرمين إلى أنها لا تتعلق بإعدامنا بعد وجودنا — وهو أحد ماذكرناه في التعلقات التنجيزية الحادثة — بل عند الأشعري أنه إذا أراد الله عدم الممكن قطع عنه الإمدادات فينعدم بنفسه ، ونظير ذلك أنك إذا وضعت الزيت في السراج فإن الفتيلة تستمر منورة ، وإذا فرغ الزيت طفئت الفتيلة بدون فعل فاعل .

(١) الكلام على صفة الإرادة يتعلق بها من أربع جهات : الجهة الأولى في بيان معنى الإرادة لغة واصطلاحا ، والجهة الثانية في بيان الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بصفة الإرادة ، والجهة الثالثة في بيان ماتتعلق به صفة الإرادة ، والجهة الرابعة في بيان هل الإرادة والأمر والرضا بمعنى واحد أم أن معانيها مختلفة ؟

أما الكلام على هذه الصفة من الجهة الأولى فنقول : الإرادة في اللغة القصد ، وترادفها المشيئة ، وهي في اصطلاح علماء الكلام « صفة أزلية زائدة على الذات ، قائمة به سبحانه ، تخصص الممكن ببعض مايجوز عليه » فقولنا « صفة » كالجنس في التعريف يشمل جميع الصفات وقولنا « قديمة » يراد بها الرد على نحو الكرامية الذين قالوا : إن الإرادة صفة حادثة قائمة بذاته تعالى ، تقدس الله عما يقول المبطلون ! وقولنا « زائدة على الذات » يراد به الرد على بعض المعتزلة الذين قالوا : إن الإرادة نفس الذات ، وقولنا « قائمة بذاته تعالى » رد على فريقين من المعتزلة أولهما الجبائي ومن ذهب مذهبه من الذين قالوا : إن الإرادة صفة قائمة بغير محل ، وثانيهما النجار ومن ذهب مذهبه من الذين قالوا : إن الإرادة صفة سلبية وفسروها بأنها « عدم كون الفاعل ساهيا أو مكرها » وقد علمت فيما سبق أن الصفة السلبية لا قيام لها

. . . .

ـكونها أمراً عدمياً ، وقولنا « تخصص الممكن ببعض مايجوز عليه » إشارة إلى التعلق التنجيزى القديم ، وهو تخصيص الله تعالى الشىء أزلا بالصفات التى يعلم أنه يوجد عليها فى الخارج ، وستعرفه مع سائر تعلقات الإرادة فى الجهة الثالثة ، وبعضهم عرف الإرادة بأنها «صفة تؤثر فى اختصاص أحد طرفى الممكن : من وجود أو عدم ، أو طول أو قصر ونحوها ، بالوقوع ، بدلا عن مقابله» فقوله «صفة» كالجنس فى التعريف شامل لجميع الصفات . وقوله «تؤثر» كالفصل خرج به مالا يؤثر من الصفات كالعلم والكلام والسمع والبصر والحياة ونحوها ، ماعدا القدرة فإنها لاتخرج بهذا القيد ، وقوله « فى اختصاص » كفصل ثان خرج به القدرة . والمراد بتخصيص أحد طرفى الممكن بالوقوع ترجيح وقوع أحد طرفيه

واعلم أن الممكنات المتقابلات ستة ، وقد أشار إليها بعضهم فى قوله :

المكنـــات المتقابلات وجودنا والعدم ، الصفات
أزمنة ، أمكنة ، جهات كذا المقادير ، روى الثقات

ومعنى كونها متقابلات أنها متنافيات ؛ فالوجود يقابل العدم ، وبالعكس ، وبعض الصفات يقابل بعضا فكونه أبيض مثلا يقابل كونه أسود ، وبعض الأزمنة يقابل بعضا فكونه فى زمن الطوفان مثلا يقابل كونه فى زمن سيدنا محمد ، وبعض الأمكنة يقابل بعضا فكونه فى مصر يقابل كونه فى تونس مثلا ، وبعض الجهات يقابل بعضاً فكونه فى جهة المشرق يقابل كونه فى جهة المغرب مثلا ، وبعض المقادير يقابل بعضا فكونه طويلا مثلا يقابل كونه قصيرا ، فقول الناظم فى البيتين اللذين رويناهما لك « وجودنا والعدم » واحد من الممكنات المتقابلات ، وقوله «والصفات» واحد ثان ، والثالث الأمكنة ، والرابع الأزمنة ، والخامس الجهات ، والسادس المقادير ، فالإرادة تخصص الوجود الذى هو أحد الطرفين بالوقوع دون العدم ، أو تخصص العدم الذى هو الطرف الآخر بالوقوع دون الوجود ، وتخصص الصفة المخصوصة كالبياض مثلا بالوقوع دون غيرها من الصفات ، وتخصص الزمان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأزمنة ، وتخصص المكان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأمكنة ، وتخصص الجهة المخصوصة بالوقوع فيها دون غيرها من الجهات ، وتخصص المقدار المخصوص بالوقوع للجرم دون غيره من المقادير .

وأما الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بالإرادة فتقريره أن نقول : لولم تجب له الإرادة لـكان مكرها ، ولو كان مكرها لما وجد شىء من هذا العالم ، ولـكن العالم موجود ، فثبت

. . . .

كونه سبحانه متصفا بالإرادة ،والكلام على هذاالدليل كالكلام على دليل القدرةوقدتقدم قريبا

وأما بيان تعلق الإرادة فاعلم أولا أن الذى ذكره المحققون من تعلقات الإرادة تعلقين الأول : التعلق التنجيزى القديم ، وهو تخصيص الله تعالى الشىء أزلا بالصفات التى يعلم أنه يوجد عليها فى الخارج ، وقد سبق بيان هذا ، والثانى تعلق صلوحى قديم . وهو صلاحية الإرادة فى الأزل للتخصيص مع ثبوت التخصيص بالفعل أزلا أيضا . ومن العلماء من أثبت للارادة تعلقا ثالثا . وسماه « التعلق التنجيزى الحادث » وهو تخصيص الله تعالى الشىء عند إيجاده بالفعل بما سبق تعلقها به أزلا ، والتحقيق أن هذا إظهار للتعلق التنجيزى القديم ، وليس تعلقا مستقلا، واعلم ثانيا أن تعلق الإرادة بالممكن وحده ، لا بالواجب ولا المستحيل، وأن الممكن أعم من أن يكون خيرا أو شرا ، وخالف فى هذا الأخير المعتزلة ، فزعموا أن إرادة الله لاتتعلق بالشرور ولا القبائح ، وروى أن القاضى عبد الجبار الهمدانى دخل على الصاحب بن عباد فوجد عنده الأستاذ أبا إسحاق الإسفرايينى ، والقاضى عبد الجبار من رءوس المعتزلة ، والأستاذ أبو إسحاق من أكابر أهل السنة ، فقال القاضى عبد الجبار : سبحان من تنزه عن الفحشاء ! يريد التنديد بأهل السنة الذين قالوا : إن الشر واقع من الناس بإرادة الله تعالى، فقال الأستاذ أبو إسحاق : سبحان من لايجرى فى ملكه إلاما يشاء، فقال القاضى عبد الجبار : أفيريد ربنا أن يعصى ؟ فقال الأستاذ أبو إسحاق : أفيعصى ربنا كرها ؟ فقال القاضى عبد الجبار : أرأيت إن منعنى الهدى وقضى على بالردى ، أحسن إلى أم أساء ؟ فقال الأستاذ أبو إسحاق : إن منعك ما هو لك فقد أساء ، وإن منعك ما هو له فهو يخص برحمته من يشاء ، وانقطع الحديث بعد ذلك

والذى ذهب إليه المعتزلة من تخصيص الممكن الذى تتعلق الإرادة به بالخير مبنى على ماذهبوا إليه من أن الإرادة توافق الرضا فى المعنى ، والحق ماذهب إليه أهل السنة من أن الرضا غير الإرادة ، وسيأتى إيضاح ذلك فى الجهة الرابعة من الكلام على هذه الصفة، ومع أن أهل السنة يرون أن إرادة الله تتعلق بكل ممكن ، خيرا كان ذلك الممكن أوشرا ، فإنهم يختلفون فى جواز نسبة الشرور والقبائح إليه تعالى، والذى رجحه المحققون جواز ذلك فى مقام التعليم دون غيره ، وهذا الخلاف جار أيضا فى نسبة الأمور الخسيسة إليه تعالى ، والأصح أيضا جواز ذلك فى مقام التعليم دون غيره ؛ فلا يجوز أن تقول : الله خالق القردة والخنازير ، إلا أن يكون ذلك فى مقام التعليم ، وهذا ضرب من الأدب ليس غير .

(وغايرت) الإرادةُ أي خالفت (أمْرًا) نفسيا ، وهو : اقتضاء فعلِ غيرِ كفٍّ مَدْلولٍ عليه بلفظٍ غير نحو « كُفَّ » ومغايرتها للامر اللفظى فى غاية الظهور (١)

---

(١) هذا الموضوع هو الجهة الرابعة من جهات الكلام على صفة الإرادة ، وحاصله أن مذهب أهل السنة والجماعة أن إرادة الله تعالى ليست عين أمره ولا هى مستلزمة له، فقد يريد الشيء ويأمر به كأمره بالإيمان من علم الله تعالى منهم الإيمان، فإنه أراده منهم وأمرهم به، وقد لا يريد الشيء ولا يأمر به ككفر من علم الله تعالى إيمانهم ، فإنه سبحانه لم يرده ولم يأمرهم به ، وقد يريد الله تعالى الشيء ولا يأمر به ، ككفر أبى لهب مثلا وكالمعاصى الحاصلة من آحاد الناس ، فإن الله جلت قدرته قد أراد ذلك كله ولكنه سبحانه لم يأمر به ، بل أمر بأضداده ، فقد أمر أبا لهب بالإيمان وأمر سائر الناس بالطاعات ، وقد يأمر الله سبحانه بالشيء ولا يريده كالإيمان من أبى لهب والطاعة من عامة العصاة ، فإنه سبحانه أمر أبا لهب بالإيمان ولم يرده منه وأمر عامة المذنبين بالطاعة ولم يردها منهم .

فإن قلت : فكيف يأمر الله تعالى بشيء وهو مريد لعدم حصوله ؟

فالجواب أن فائدة الأمر لم تنحصر فى رغبة الامتثال ، بل يجوز أن تكون ثمة حكمة غابت عنا وهى معلومة له سبحانه ، على أنا ندرك بعض حكم الله فى أوامره التى من هذا القبيل ومنها قطع الحجة على الكفار والعصاة حتى لا يقول أحدهم : لو كلفتنى لقمت بما كلفتنيه .

وقال المعتزلة: إن إرادة الله تعالى الفعل من المكلف هى عين أمره النفسى بهذا الفعل فعندهم أن الله تعالى لا يريد إلا ما أمر به من الإيمان والطاعة ، سواء أوقع ذلك أم لا، فإيمان أبى جهل مثلا — عند أهل السنة — مأمور به غير مراد له تبارك وتعالى؛ لأنه علم عدم وقوعه وكفر أبى جهل منهى عنه وهو واقع بإرادة الله وقدرته ، وعند المعتزلة إيمان أبى جهل هو المراد لله تعالى ، لا كفره ؛ لأن إيمانه هو المأمور به ، وقد تمسك أهل هذا الرأى بشبه هى أو هى من بيت العنكبوت ، وحاصلها أن إرادة القبيح — وهو المنهى عنه ككفر أبى جهل — قبيح . والعقاب على ما أريد ظلم ، والنهى عما يراد والأمر بما لا يراد سفه ، والله تعالى منزه عن القبائح وعن الظلم وعن السفه، وردقولهم بأن إرادة القبيح قبيح بأنا لا نسلم قبح ذلك بل هو حسن غاية الأمر أنه قد يخفى علينا وجه حسنه . ورد قولهم بأن العقاب على ما أريد ظلم بأنا لا نسلم كونه ظلما لأن الظلم هو التصرف فى ملك الغير بغير إذنه ، والله تعالى إنما يتصرف فى ملكه

(وَ) غايرت الإرادة أيضاً (عِلْمَاً)(١) أزليا كان أو حادثا (وَ) غايرت أيضاً (الرِّضَا)(٢) أي: رضاه تعالى، وهو تَرْكُ الاعتراض (كَما) كالتغاير الذى (ثَبَتْ)(٣) عقلا فى كونه بالضرورة عند أهل السنة: لأنه اتفق على إطلاق

ورد قولهم بأن النهى عما يراد والأمر بالا يراد سفه بأنا لا نسلم ذلك لأن محل كون ذلك سفها أن لو انحصر المقصود فى رغبة الامتثال، ولكن قد يكون الغرض من الأمر والنهى الابتلاء، أو إظهار فساد استعداد المأمور أو المنهى، ثم إنه يلزم على مقالة المعتزلة هذه أن الله تعالى قد يريد الشيء ولا يقع، وأن الشيء قد يقع وهو سبحانه لا يريده. وقال ابن قاسم «وصدور هذه المقالة من عاقل مستبعد؛ إذ كيف يظن إنسان تخلف مراد الله تعالى ووقوع مراد الشيطان؛ حتى قال بعضهم: لا شك فى كفر من يعتقد ذلك». وحكى عن عمرو بن عبيد أنه قال: «ما ألزمنى أحد مثل ما ألزمنى مجوسى كان معى فى سفينة، قلت له: لم لا تسلم؟ فقال: إن الله تعالى لم يرد إسلامى، فإذا أراد إسلامى أسلمت، فقلت للمجوسى: إن الله يريد إسلامك، ولكن الشياطين لا يتركونك، فقال المجوسى: فأنا إذن أكون مع الشريك الأغلب»

(١) يريد أن الإرادة تغاير العلم أيضا، بمعنى أنها ليست عين العلم ولا مستلزمة له، وذلك لتعلق العلم بالواجب والمستحيل والجائز، فى حين أن الإرادة لا تتعلق إلا بالجائز وغرض المصنف من هذا الرد على المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن إرادته تعالى لفعله هى نفس علمه به.

(٢) الرضا: هو قبول الشيء والإثابة عليه، وغرض المصنف من ذكر الرضا هنا الإشارة إلى الرد على من فسر الإرادة بالرضا، والمراد أن الإرادة ليست عين الرضا ولا مستلزمة له، فإن الإرادة عند أهل السنة قد تتعلق بما لا يرضى به ككفر أبى جهل وغيره؛ فإنه سبحانه أراده، ولو لم يرده لم يقع، وهو لا يرضى به (ولا يرضى لعباده الكفر)

(٣) الكاف فى قول المصنف «كما ثبت» حرف دال على التشبيه، و «ما» مصدرية، وهى مع ما دخلت عليه فى تأويل مصدر مجرور بالكاف، والجار والمجرور متعلق بمحذوف يقع صفة لمفعول مطلق محذوف، وتقدير الكلام: وغايرت الإرادة الأمر والعلم والرضا تغايرا كائنا كالتغاير الذى ثبت.

فإن قلت: فعلى هذا التقدير يتحد المشبه والمشبه به؛ لأن المشبه هو التغاير؛ وهو أيضا المشبه به، وهذا لا معنى له.

القول بأنه تعالى مُريدٌ ، وشاع ذلك في كلامه تعالى ، وكلام أنبيائه عليهم الصلاة والسلام ، ودَلَّ عليه ما ثبت من كونه فاعلا بالاختيار ؛ لأن معناه القصد والإرادة ، مع ملاحظة ما للطرف الآخر ، فكأن المخْتار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما ، والمريد ينظر للطرف الذى يريده ، لكن اختلفوا فى معنى إرادته ، والحقُّ ماذكرناه .

(و) ثالثها (عِلْمُه) تعالى ، وهو : صفة أزلية قائمة بذاته تنكشف بها المعلوماتُ عند تعلقها بها ، وجميعُ مايمكن أن يتعلّق به العلمُ فهو معلوم له تعالى ؛ لأنه فاعل فعلا مُتْقَنا مُحْكما ، وكلُّ مَنْ كان كذلك فهو عالم ، ولأنه تعالى فاعل بالقَصْد والاختيار ، ولا يُتَصَور ذلك إلا مع العلم بالمقصود ، لاستحالة توَجُّه القصد والإرادة من الفاعل إلى مالا يَعْلم ، وهو أقوى فى الاستدلال من الأول (١)

فالجواب عن هذا أن للمشبه متعلقا محذوفا وللمشبه به متعلقاً محذوفا أيضاً ، والمتعلقان مختلفان ، وبهما يختلف المشبه والمشبه به ، وتقدير الكلام : وغايرت الإرادة الأمر والعلم والرضا شرعا تغايرا كائناً كالتغاير الذى ثبت عقلا ؛ فالمشبه به هو التغاير العقلى ، والمشبه هو التغاير الشرعى ، ويجوز فى الكاف وجه آخر ، وهو أن يكون حرفا دالا على التعليل ويكون «ما» اسما موصولا مرادا به الدليل ، وكأنه قال : وغايرت الإرادة الأمر والعلم والرضا للدليل الذى ثبت .

(١) الكلام على صفة العلم يتعلق بها من ثلاثة أوجه : الأول معنى العلم ، والثانى الدليل على وجوب صفة العلم لله تعالى ، والثالث بيان بم يتعلق العلم

أما الكلام على معنى العلم فاعلم أولا أن العلماء يختلفون فى العلم مطلقاً : هل يعرف أولا ؟ فمنهم من ذهب إلى أنه لايعرف ، وهؤلاء انقسموا إلى قسمين ؛ فمنهم فريق ذهب إلى أن علة عدم تعريف العلم كونه ظاهرا غاية فى الظهور ، ألا ترى أنه يكشف غيره ويوضحه فكيف يظن أنه فى حاجة إلى أن يكشفه غيره وكل شىء غيره ينكشف به ؟ ومنهم فريق

. . . .

ذهب إلى أن علة عدم تعريف العلم أنه يعسر تعريفه حتى إنه لم يذكر له تعريف إلا وفيه مناقشة وعليه اعتراض ، ومن العلماء من ذهب إلى أن العلم يعرف ، ولهذا الفريق تعاريف كثيرة للعلم ، ومن هذه التعريفات لعلم الله أنه « صفة أزلية قائمة بذاته تعالى متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الإحاطة على ما هى عليه من غير سبق خفاء » وقولنا «صفة» كالجنس فى التعريف يشمل كل الصفات ، وقولنا « متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات » إشارة إلى تعلق العلم التنجيزى القديم وسيأتى بيانه وبيان سائر تعلقاته . وهذا التعريف أولى من التعريف الذى ذكره الشارح رحمه الله ، فإن تعريفه يرد عليه اعتراضات كثيرة : منها أن قوله « تنكشف » يقتضى بظاهره سبق الخفاء ، لأن معنى الانكشاف ظهور الشيء بعد أن لم يكن ظاهرا . ومنها أن قوله «المعلومات» جمع معلوم وهو اسم مفعول من العلم ، ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة أصل الاشتقاق فاشتمل التعريف على الدور المحال ، ومنها أن قوله « المعلومات» يقتضى أنها منكشفة قبل الانكشاف الحاصل بالعلم ، فإنها لاتكون معلومة حتى تكون منكشفة ، ويلزم على هذا تحصيل الحاصل ، وهو محال ، ومنها قوله « عند تعلقها بها » يقتضى بظاهره أن العلم تارة يتعلق بالمعلومات وتارة لايتعلق بها ، وليس كذلك . وعرف بعضهم العلم مطلقا بقوله « العلم صفة ينكشف بها ماتتعلق به انكشافا لايحتمل النقيض بوجه من الوجوه» فقوله «صفة» كالجنس فى التعريف يشمل جميع الصفات ، وقوله « ينكشف بها ماتتعلق به » يخرج الصفات التى لها تعلق ولا تقتضى الانكشاف كالقدرة والإرادة لأنهما صفتا تأثير كما مر ، ويخرج أيضا الصفات التى لاتتعلق كالحياة ، والمراد بالانكشاف ما هو أعم من الانكشاف التام ، ولهذا أتى بعده بقوله « لا يحتمل النقيض » لأجل إخراج الظن والوهم والشك والاعتقاد الجازم سواء أكان مطابقا للواقع أم لم يكن مطابقا ؛ لأن متعلقات هذه الأشياء تحتمل النقيض ، وقوله « بوجه من الوجوه » أراد به ألا يحتمل النقيض بحسب الذهن ولا بحسب الخارج ولا لأجل تشكيك مشكك ، وأشار به إلى أن العلم تلزمه أمور ثلاثة : الجزم ، والمطابقة للواقع ، والثبات على ماعلمه ؛ فالعالم بالشيء لابد أن يكون جازما به ، وثابتا عليه ، ولا بد أن يكون معلومه مطابقا للواقع ؛ فعدم احتمال معلومه للنقيض بحسب الذهن لأنه جازم به ، وعدم احتمال معلومه للنقيض بحسب الخارج لأنه مطابق للواقع ، وعدم احتمال معلومه النقيض بسبب تشكيك المشكك لأنه ثابت عليه ، وفى هذا القدر كفاية .

(ولا يقال) أي : لا يجوز شرعا أن يُطْلَقَ[1] على علمه تعالى بالمعنى السابق

وأما القول فى تعلقات العلم فإنا نقول : ذهب جمهرة علماء الكلام إلى أن لعلم الله تعالى تعلقا تنجيزيا قديما بجميع الأشياء ؛ فهو سبحانه يعلم الأشياء فى الأزل على ما هى عليه ، فأما كونها وجدت فى الماضى ، أو موجودة فى الحال ، أو توجد فى المستقبل ؛ فأطوار فى المعلومات لا توجب تغيرا فى تعلق العلم ؛ فالمتغير إنما هو صفة المعلوم ، لا تعلق العلم ، وهؤلاء الجمهرة من العلماء ينفون أن يكون لعلم الله تعالى تعلقا صلوحيا بالأشياء ، كما ينفون أن يكون له بها تعلق تنجيزى حادث ، قالوا : لأن الصالح لأن يعلم ليس بعالم فعلا ، والتنجيزى الحادث يستلزم سبق الجهل ، وكلاهما لا يجوز فى حقه تعالى . وذهب قوم إلى إثبات ثلاث تعلقات لعلم الله تعالى : أولها التنجيزى القديم بالنسبة لذات الله تعالى وصفاته ، وثانيها الصلوحى القديم بالنسبة لغيره سبحانه قبل وجود ذلك الغير ، قالوا : العلم صالح لأن يتعلق بوجود الشىء قبل وجوده ، وهو حينئذ غير متعلق بوجوده ، لأن العلم بوجود الشىء قبل وجوده جهل ، نعم العلم بأن غير الموجود سيكون وسيوجد تنجيزى قديم ، وأجاب هؤلاء عن قول الأولين « إن الصالح لأن يعلم ليس بعالم فعلا » بأن ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصلح أن يكون معلوما قبل وجوده بالفعل ، وعدم تعلق العلم بشىء لا يصلح أن يكون معلوما لا يعد جهلا ، كما أن عدم القدرة على المستحيل لا يعد عجزا ، وثالثها تعلق تنجيزى حادث بالنسبة لغيره تعالى بعد وجوده بالفعل ، والصحيح الذى ينبغى أن تأخذ به هو أن للعلم تعلقا واحدا هو التنجيزى القديم ، وهو ما نسبناه للجمهرة من علماء الكلام ، فمولانا جل جلاله يعلم الأشياء أزلا إجمالا وتفصيلا ، وهو عالم بالكليات والجزئيات ، ويعلم ما لا نهاية له كمالاته وأنفاس أهل الجنة ، يعلمها تفصيلا ويعلم أنها لا تتناهى ، وأما ادعاء أن العلم التفصيلى يتوقف على كون الشىء متناهيا ، فإلا يتناهى لا تمكن معرفته تفصيلا ؛ فهذا بحسب عقولنا ، ويدخل فيما يتعلق به العلم علمه تعالى ؛ فهو سبحانه يعلم أن له علما ، وذهبت الفلاسفة إلى أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات ، وهو أحد مسائل ثلاث كفروا بها ، وثانيها ادعاؤهم قدم العالم ، وثالثها إنكار بعث الأجساد وادعاؤهم أن الذى يحشر هو الأرواح ، وقد نظم هذه المسائل بعضهم فى قوله :

بثلاثة كفر الفلاسفة العدى * إذ أنكروها وهى حقا مثبته

علم بجزئى ، حدوث عوالم * حشر لأجساد ، وكانت ميته

(١) كلمة « يقال » تطلق على المعنى الذى يعبر عنه بنحو « يصدق » و « يطلق » وربما أريد منها معنى « يعتقد » فإذا فسرت هذه الكلمة بالمعنى الأول — كما فعل الشارح

. . . .

رحمه الله تعالى ! — صار المعنى : لا يجوز شرعا ولا عقلا أن يطلق ويحمل لفظ «مكتسب» على علم الله تعالى فيقال « علمه سبحانه مكتسب » ، وهذا ربما أوهم أن النهى عنه هو هذا القول مع أن المعنى صحيح ، وأن علة النهى هى عدم ورود إذن من الشارع بالإطلاق ، ومن أجل هذا كان الأحسن أن نفسر كلمة «يقال» فى عبارة المصنف بالاعتقاد ، وعلى هذا يكون المعنى : ولا يجوز لأحد أن يعتقد أن علمه سبحانه وتعالى مكتسب ، وذلك لاستحالة ذلك بالنظر إلى الله تعالى ؛ من قبل أن المكتسب والكسبى فى عرف أهل العلم هو العلم الذى يحصل بعد النظر والاستدلال ، فإن أقام أحد دليلا على حدوث العالم كان العلم الحاصل له بعد هذا الدليل علما مكتسبا أوكسبيا ، وإنما كان العلم المكتسب مستحيلا فى حقه تعالى لكونه يقتضى سبق الجهل ، إذ مالم يحصل النظر والاستدلال لا يحصل العلم

فإن قلت : فقد وردت فى القرآن آيات كثيرة يوهم ظاهرها اكتساب الله تعالى العلم ، نحو قوله سبحانه : (ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى بما لبثوا أمدا) ألا ترى أن ظاهر الكلام يقتضى أنه تعالى إنما بعثهم ليحصل له هذا العلم؟ ويرجع الأمر إلى أنه سبحانه يستفيد ببعثهم علما لم يكن حاصلا له ، ونظائر هذه الآية كثيرة فى القرآن ، منها قوله فى سورة البقرة : (إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) وقوله فى سورة آل عمران : (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) وقوله جلت كلمته : (إنا جعلنا ماعلى الأرض زينة لها لنبلوهم) وقوله : (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم ونعلم الصابرين) وقوله : (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) وقوله : (ما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة)

فالجواب أن نقول لك : إن ظاهر هذه الآيات ونحوها غير مراد ، وقد أجاب العلماء عنها بعدة أجوبة غير الذى ذكره الشارح ؛ أحدها : أن مراد الله تعالى أن يعلم الرسول ومن معه من المؤمنين ، فأسند الفعل إلى نفسه وهو يريد حزبه وأولياءه ، وذلك كما يقول الملك : فعلنا كذا ، وفتحنا البلد الفلانى ، وليس هو الفاعل ولا الفاتح ، وإنما الفاعل عماله والفاتح جيشه ، ونحن نقول الآن : فتح عمر بن الخطاب رضى الله عنه سواد العراق ، والثانى : أن معنى الكلام ليحصل ماهو معلوم لنا فيصير موجوداً فى الخارج فيتعلق علمنا بوجوده كما تعلق به أزلا على أنه سيوجد ، فإن معلوم الله لا يمكن أن يتعلق علمه بوجوده قبل أن يوجد . وقد تقدم ذكر ذلك فى بيان تعلق العلم . والثالث أن العلم ههنا مجاز ،

إنه (مُـكْتَسَبْ) لأن الـكسبي لا يكون إلا حادثا ، وعـلمه تعالى قديم لا يتجدد ، والـكسبي ـ عُرْفاً ـ هو العلم الحاصل عن النظر والاستدلال ، أو ما تعلقت به القدرة الحادثة ، وعليهما فلا بدمن تجدده وحدوثه ؛ فيستلزم قيامُه به تعالى قيـامَ الحوادث بذاته وسَبْقَ جَهْله تعالى بما اكتسب علمه ، وهو محال ، فما أوْهَمَ الاكتسابَ كقوله تعالى « ثم بعثناهم لنعلم » مُؤَوَّل عند الأشاعرة على جعل لامه للعاقبة والفائدة ، والمعنى فعَلْنا ذلك فترتب عليه فوائدُ ومصالح غير باعثة على الفعل ، لـكنها مترتبة عليه تَرَتُّبَ الاستظلال مثلا على الشجر المغروس ، من غير أن يكون حاملا على غَرْسه ، وإنما الحـاملُ عليه الانتفاعُ بثمرته (فَاتْبَعْ سَبِيلَ) أى طريق (الْحَقِّ) وهو

والمراد إلا لتميز هؤلاء بانـكشاف مافى قلوبهم من إخلاص أو نفاق حتى يتسنى للمؤمنين أن يوالوا منهم من يستحق الموالاة ويعادوا منهم من يستحق المعاداة ، والرابع : أن العلم ههنا مجاز عن الرؤية ، والعرب تضع العلم مكان الرؤية وتضع الرؤية مكان العلم ، وقد ورد ذلك فى القرآن الـكريم فى نحو قوله تعالى : (ألم تر كيف فعل ربك) وعلم وشهد ورأى ألفاظ متعاقبة يقع بعضها موقع بعض ، والخامس — وهو ماذكره الفراء — أن حدوث العلم راجع إلى المخاطبين ، ومثاله أن جاهلا وعالما اجتمعا فقال الجاهل : الحطب يحرق النار ، وقال العالم : النار تحرق الحطب ، وآية ذلك أن نجمع بينهما لنعلم أيهما يحرق صاحبه ، مع أن العالم يدرك قبل الجمع بينهما أن النار هى التى تحرق ، فمراده من الكلام الأول لتعلم أيها المخاطب علم المشاهدة أيهما يحرق الآخر ، فـكذلك قوله تعالى «لنعلم» معناه لتعلموا أنتم ، والغرض من مثل هذا الكلام الاستمالة بالرفق فى الخطاب كما فى نحو قوله سبحانه : (وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين) فأضاف سبحانه الكلام الموهم للشك إلى نفسه ترقيقا للخطاب ورفقاً بالمخاطب ، والسادس : أن الـكلام على سبيل التمثيل ، ومعناه فعلنا ذلك فعل من يريد أن يعلم ، وفى الآيات أجوبة أخرى ، وهذا نموذج منها ، وفيه كفاية ومقنع .

الحكم المطابق للواقع (واطْرَح) عنك (الرِّيَبْ) جمع رِيبَةٍ ، وهى الشُّبْهة التى لم تعلم صحتها ولا فسادها ، يعنى فإذا علمت وجوبَ القدرة والإرادة والعلم له تعالى ـ وهو سبيل أهل الحق وطريقهم ـ فاتبعه واطرح عنك سبيل أهل الشك والزَّيْغِ النَّافِينَ لها.

ورابعتها (حَيَاتُهُ) أى اتصافُ ذاته بالحياة ، وهى : صفة أزلية تقتضى صحةَ العلم . ودليلُ وجوبها له تعالى وجوبُ اتصافه سبحانه بالعلم والقدرة والإرادة وغيرها ؛ إذ لا يُتَصَور قيامُها بغير حى ، والحياة الحادثة : كيفية يلزمها قبولُ الحس والحركة الإرادية[1] .

---

(١) الكلام فى صفة الحياة يتعلق بها من ثلاثة أوجه : الأول بيان معناها ، الثانى ذكر الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بصفة الحياة ، والثالث بيان هل تتعلق الحياة بشىء ؟

أما الكلام على الأول فنقول : عرف الشيخ السنوسى الحياة بتعريف يشمل الحياة القديمة والحياة الحادثة حيث قال : وهى صفة تصحح لمن قامت به أن يتصف بصفات الإدراك فقوله «صفة» كالجنس فى التعريف يشمل جميع الصفات ، وقوله « تصحح إلخ » كالفصل أخرج جميع الصفات غير المعرف ، ومعنى «تصحح» تجوز ؛ فالحياة شرط عقلى للاتصاف بصفات الإدراك ، ومعنى كونها شرطا عقليا أنه يلزم من عدمها عدم الإدراك ، ولا يلزم من وجودها وجود الإدراك ولاعدمه ، والمراد من تجويزها ذلك عدم الاستحالة ، والمعنى على هذا أن عند وجود الحياة لايستحيل الاتصاف بصفات الإدراك ، والاتصاف بصفات الإدراك عند وجود الحياة ممكن بالإمكان العام الذى يشمل الواجب والمستوى الطرفين، وحينئذ يجعل الاتصاف بالإدراك عند وجود الحياة بالنسبة إلى الحوادث مستوى الطرفين ، وبالنسبة إلى القديم سبحانه واجبا ، والحاصل أن كلمة « تصحح » الواقعة فى هذا التعريف معناها بالنظر إلى القديم توجب له سبحانه أن يتصف بالإدراك أزلا وأبدا ؛ لأن كل ما صح فى حقه تعالى فهو واجب ، ومعناها بالنظر إلى الحوادث تجوز أن يتصف بالإدراك ، ألا ترى أنا قد نكون فى حالة نوم أوغفلة ؟ فيكون الإدراك غير موجود وإن كانت الحياة موجودة ،

. . . .

وإنما قال « تصحح لمن قامت به أن يتصف بصفات الإدراك » دون أن يقول « تصحح لمن قامت به أن يدرك » لأن الذى من لوازم الحياة صحة الإدراك ، لا الإدراك نفسه ، والإدراك ههنا يشمل العلم والسمع والبصر ، وغيرها .

فإن قلت : فالحياة شرط للاتصاف بغير الإدراك من الصفات كالقدرة والإرادة والكلام فإن كل واحدة من هذه الصفات يستحيل وجودها بغير الحياة ، فلماذا اقتصر على ذكر الإدراك؟

قلت : إن كون الحياة شرطا للاتصاف بغير الإدراك من الصفات يفهم بطريق اللزوم، وذلك لأن القدرة والإرادة والكلام وهذه الصفات ملزومة للادراك ، وكل ما كان شرطا فى حصول اللازم فهو البتة شرط فى حصول الملزوم ؛ فاقتصاره على ذكر الإدراك لكونه يستتبع ما ذكرت من الصفات ، وبعبارة أخرى إن القدرة والإرادة وغيرهما من الصفات لا تتحقق إلا بالعلم ، فالعلم شرط فيها ، وجعل الحياة شرطا فى الاتصاف بالعلم يستدعى كونها شرطا فى الاتصاف بالصفات الأخرى ، لأن شرط الشرط شرط .

ومن العلماء من عرف الحياة القديمة التى هى صفة الله تعالى بتعريف ، وعرف الحياة الحادثة التى هى صفة للحوادث بتعريف آخر ، فعرف الحياة القديمة بأنها « صفة أزلية تقتضى صحة العلم » أى تقتضى صحة الاتصاف بالعلم ، وكما تقتضى صحة الاتصاف بالعلم تقتضى صحة الاتصاف بغيره من الصفات الواجبة له تعالى ، وقد عرفت وجه ذلك كله فيما تقدم ، وعرف الحياة الحادثة بأنها « كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الإرادية » ، وقد سلك الشارح هذا المسلك .

وأما الكلام على دليل وجوب اتصافه سبحانه وتعالى بالحياة فنقول : لو لم يجب أن يتصف سبحانه وتعالى بالحياة لما صح أن يتصف بالقدرة والإرادة والعلم وغيرها من الصفات ، لكن اتصافه تعالى بهذه الصفات ثابت بالدليل الذى أقمناه على وجوب اتصافه بكل واحدة منها، فيثبت كونه تعالى واجباله الاتصاف بالحياة ، قال حجة الإسلام الغزالى : « واتصافه تعالى بالحياة معلوم بالضرورة ، ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالما قادرا ؛ فإن كون العالم القادر حيا ضرورى؛ إذ لا يعنى بالحى إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ، والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حيا ؟ ! وهذا واضح ، والنظر فى صفة الحياة لا يطول » اهـ.

وأما أن هذه الصفة تتعلق بشىء أولا تتعلق فنقول : إن صفة الحياة لا تتعلق بشىء ، وذلك لأنها لا تستلزم أمرا زائدا على القيام بمحلها ، والصفة التى تتعلق بشىء هى التى تستلزم أمرا زائدا على القيام بمحلها ، ألا ترى أن العلم — بعد قيامه بمحله — يطلب أمرا يعلم به ؟ وكذا القدرة والإرادة ونحوهما .

(كذا الكلام) خامسة الصفات ؛ فهو فى وجوب الاتصاف به كالصفات السابقة ، وإن خالفها فى جهة الثبوت ؛ ففيه دليلُ السمعِ ، وفيها دليلُ العَقْل وهو : صفة أزلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة ، هُوَ بها آمر ناهٍ مُخبر ، إلى غير ذلك ، يُدَلُّ عليها بالعبارة والكتابة والإشارة ، فإذا عبر عنها بالعربية فالقرآن ، أو بالسريانية فالإنجيل ، أو بالعبرانية فالتوراة ، فالمسمى واحد وإن اختلفت العبارات ، هذا معنى كلامه سبحانه وتعالى[1] .

ومن الذى قدمناه فى ذكر ما تتعلق به الصفات تعلم أن جميع صفات المعانى متعلقة أى طالبة لزائد على القيام بمحالها ، إلا الحياة فإنها لا تتعلق بشىء ، ونظير الحياة القدم والبقاء عند من يجعلهما من صفات المعانى ، وهذا التعلق نفسى لتلك الصفات ؛ فلا توجد فى الخارج صفة منها بدون تعلقها ، فتعلق كل صفة بما تتعلق به أزلى ، وكذلك قيام كل صفة منها بالذات نفسى ، فلا توجد صفة منها فى الخارج قائمة بنفسها ، بل توجد قائمة بالذات ، وما ذكرناه من أن التعلق نفسى هو قول الأشعرى ، وقيل : إن كلا من تعلق الصفة وقيامها بالذات أمر اعتبارى ، وإنه من قبيل النسب والإضافات ، وقيل : إنه من مواقف العقول . أى لا يعلمه إلا الله ، وقيل : إن تعلق الصفة صفة وجودية لها ، ورد هذا بأنه يستلزم قيام المعنى بالمعنى

واعلم أن التعلق الموصوف بكونه نفسيا هو التعلق القديم ، لا الحادث ، لتحقق الصفة أزلا وأبدا بدون التعلق الحادث ، والتعلق القديم يشمل التنجيزى القديم بالنسبة للعلم والإرادة والكلام ويشمل الصلوحى القديم بالنسبة للقدرة والإرادة . وليس خاصا بالصلوحى خلافا لبعضهم

(١) الكلام على صفة الكلام يتعلق بها من وجوه ؛ الأول : بيان معنى الكلام بالنسبة له سبحانه وتعالى ، الثانى : الدليل على وجوب اتصاف الله سبحانه وتعالى بالكلام ، والثالث بيان ما تتعلق به صفة الكلام .

أما عن الوجه الأول فنقول : اختلف أهل الملل والمذاهب فى معنى كلامه تعالى ، فقال أهل السنة : الكلام «صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت ، منزهة عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء ، ومنزهة عن السكوت النفسى بألا يدبر فى نفسه الكلام مع القدرة عليه ، ومنزهة عن الآفة الباطنية بألا يقدر على ذلك كما يكون للآدمى فى حال الخرس

. . . .

والطفولية» وقال المعتزلة : كلامه تعالى «هو الحروف والأصوات الحادثة ، وهى غير قائمة بذاته» فمعنى كونه متكلما عندهم أنه «خالق للكلام فى بعض الأجسام» وهذا مبنى عندهم على أن الكلام لا يكون إلا بحرف وصوت ، وهو خطأ سيأتى بيانه ، وينسب إلى الحنابلة أنهم قالوا : إن كلامه تعالى هو « الحروف والأصوات المترتبة » وأنهم زعموا أنها قديمة ، وأن بعضهم تغالى حتى زعم قدم هذه الحروف التى تقرؤها والرسوم التى ترسمها ، بل ينسب لبعضهم أنه تغالى حتى ادعى القدم لغلاف المصحف وورقه ، وهو بعيد التصديق ؛ فإنه لا يتصور أن عاقلا ينسب القدم لما يحدثه بيده .

وأهل السنة يذهبون إلى أن كلام الله تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها ، لكن هذه الصفة لها أقسام اعتبارية من حيث متعلقاتها ؛ فمن حيث تعلقها بطلب فعل الصلاة مثلا أمر ، ومن حيث تعلقها بطلب ترك الزنى مثلا نهى ، ومن حيث تعلقها بأن فرعون فعل كذا مثلا خبر ، ومن حيث تعلقها بأن الطائع له الجنة وعد ، ومن حيث تعلقها بأن العاصى يدخل النار وعيد ، وهكذا .

ولما كان البحث فى صفة الكلام قد أخذ دورا بعيد المدى فى هذه الملة حتى إنهم سموا علم العقائد كلها «علم الكلام» وكان مدار الخلاف على بيان حقيقة الكلام ، وأنه يستحيل أن تقوم هذه الحقيقة بذاته تعالى أو لا يستحيل قيامها به ، وكان الكشف عن ذلك كله بعبارة غاية فى الوضوح مما تتبين معه حقيقة الخلاف ويتضح به وجه الحق ـ كان علينا أن نحاول تقريب هذه المسألة بقدر ما وسعه جهدنا فنقول :

الخطوة الأولى فى هذه المسألة تحديد معنى الكلام ، وهل يتعين ألا يكون كلاما إلا ما كان بصوت وحرف أو لا يتعين ذلك ؟ أما المعتزلة فذهبوا إلى أنه لا يسمى كلاما إلا ما كان بصوت وحرف ، وأما أهل السنة فقالوا : يطلق لفظ الكلام على شيئين : الأول حديث النفس والثانى الأصوات والحروف المترتبة ، ولا سبيل إلى إنكار المعنى الأول فى حق الإنسان ، ولا فى أنه يسمى كلاما ، ولا فى أنه زائد على القدرة والإرادة والعلم ، ألا ترى أن الإنسان يقول : زورت البارحة فى نفسى كلاما ، وأنا نقول : فى نفس فلان كلام وهو يريد أن ينطق به ، فأما أن ذلك ثابت فى حق الإنسان فإن كل واحد منا يشعر من نفسه به ، وأما أنه يسمى كلاما فقد سماه العرب الذين بلغتهم نزل القرآن كلاما ، ومن ذلك قول الأخطل التغلبى :

. . . .

لايعجبنك من خطيب خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلا
إن الكلام لفى الفؤاد ، وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وأما أنه زائد على القدرة فلأن معنى القدرة على الكلام لايزيد على الصلاحية ، وقد علمنا أنه لايقال على من صلح لشىء إنه متصف بذلك الشىء ؛ فمن صلح للعلم لايقال له عالم ومن صلح للسمع لايقال له سامع ، ومن صلح للحمل لايقال له حامل ، وهكذا ، وإذا كان كلام الإنسان ليس مقصوراً على ما كان بصوت وحرف ، فليكن لله تعالى كلام ، وليكن سبحانه موصوفا بأنه متكلم ، من غير أن يستلزم ذلك أن يكون كلامه بصوت وحرف ، وقد وجدنا الله تعالى وصف نفسه بأنه متكلم ، فعلمنا من ذلك أنه لايعنى بذلك أنه قادر على الكلام .

وقبل أن ننتقل من الكلام على هذه الخطوة نقرر لك أن غرض أهل السنة فى هذا الموضع من تشبيه كلامه تعالى بكلامنا النفسى هو مجرد الرد على المعتزلة القائلين بأن الكلام منحصر فى ذى الحروف والأصوات ، وليس مرادهم تشبيه كلامه جل وعز بكلامنا النفسى فى الكنه والحقيقة ، وكيف يتوهم أن كلامه تعالى مماثل لكلامنا النفسى مع أن كلامنا النفسى أيضاً أعراض حادثة يوجد فيها التقدم والتأخر وطرو بعضه بعد عدم بعضه ويوجد شيئاً فشيئاً ؟ فمن توهم ذلك فى كلامه تعالى فليس بينه وبين الحشوية ونحوهم من المبتدعة القائلين بأن كلامه تعالى حروف وأصوات فرق ! وإنما مقصد العلماء بذكر الكلام النفسى فى الشاهد النقض على المعتزلة فى حصرهم الكلام فى ذى الحروف والأصوات ، فيقال لهم : ينتقض هذا الحصر بكلامنا النفسى ؛ فإنه كلام حقيقة ، وليس بحرف ولاصوت ؛ وإذا صح ذلك فكلام مولانا كلام مع أنه ليس بحرف ولا صوت ، فلم يقع الاشتراك بين كلام البارى وكلامنا النفسى إلا فى هذه الصفة السلبية ، وهى أن كلا منهما ليس بحرف ولا صوت ، أما الحقيقة فمباينة للحقيقة كل المباينة ، فاعرف هذا وكن منه على ثبت .

الخطوة الثانية : رأى المعتزلة أن الله تعالى وصف نفسه بالكلام ، وأنه كلم موسى عليه الصلاة والسلام ، فلم يجدوا مفراً من أن يثبتوا لله تعالى صفة الكلام ، لكنهم لحصرهم الكلام فى ذى الحرف والصوت رأوا أن هذه الصفة غير قائمة بذاته تعالى ؛ لأنها حادثة البتة ، ولا يجوز أن تكون ذات الله تعالى محلا للحوادث ، فقالوا : إن الكلام صفة يخلقها الله تعالى فى شىء من الحوادث ، فمعنى (كلم الله موسى تكليما) عندهم : خلق فى جبل أو شجرة أو غيرها قدرة على

. . . .

الكلام ، فكلم هذا الجبل أو هذه الشجرة أو غيرهما موسى عليه الصلاة والصلام . وأسند سبحانه الكلام إلى نفسه لأنه هو خالق هذه القدرة فى المتكلم ، وهذا كلام لايقضى العجب منه ، وسببه الحامل عليه أمران ؛ أحدهما : قصرهم الكلام على ذى الحروف والأصوات ، وثانيهما استبعادهم أن يفهم موسى عليه الصلاة والسلام كلاما غير ما تعارف ، وليت شعرى ! كيف يصح أن يوصف واحد بوصف والمعنى الذى يدل عليه هذا الوصف قائم بغير الموصوف ؟ وهل هذا إلا نظير أن نصف محمدا بالعلم مثلا فنقول «محمد عالم» فى حين أنه أمى جاهل لأن جاره أو أخاه أو غيرهما عالم ؟ وإذا صح ذلك فهل يبقى للكلام معنى يحمل عليه ؟ ثم ما ينكرون من أن يمنح الله تعالى موسى عليه الصلاة والسلام قدرة خاصة على فهم كلامه سبحانه ؟ ألعجز توهموه فى الله تعالى وهو مانع القوى والقدر ؟ أم لأن الجبل أو الشجرة فى نظرهم أقرب إلى أن يجعلا موضعا للاعجاز من موسى عليه الصلاة والسلام ؟ لا بل هو القصور فى تصوراتهم سببه قياسهم الغائب على الشاهد !

الخطوة الثالثة : اتفقت كلمة هذه الأمة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن القرآن كلام الله تعالى ، وورد ذلك فى القرآن نفسه وفى الحديث وفى كلام الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، والقرآن اسم لهذه الألفاظ العربية التى نتلوها بألسنتنا ونكتبها بأيدينا ، وهذه الألفاظ وهذه الكتابة حادثة ؛ فقال المعتزلة : إذا كانت هذه الألفاظ وهذه الكتابة كلام الله كان كلام الله تعالى حادثا ، وهو ماندعيه ، وإذا قلتم ليست هذه الألفاظ وهذه الكتابة كلام الله كنتم قد خالفتم نصوص القرآن ونصوص الأحاديث ، فإنا وجدنا الله تعالى يسمى ما نقرؤه بألسنتنا ويسمعه بعضنا من بعض كلام الله ، انظر إلى قوله سبحانه : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) ووجدنا الصحابة يسمون مانكتبه بأيدينا كلام الله ، انظر إلى قول عائشة رضى الله تعالى عنها «مابين دفتى المصحف كلام الله تعالى» وقال أهل السنة والجماعة بناء على أصلهم الأول : كلام الله تعالى يطلق على الكلام النفسى القديم الذى هو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، ويطلق أيضا على الكلام اللفظى لا بمعنى أنه قائم به ، بل بمعنى أنه خلقه على نظمه ، وليس لأحد فى أصل تركيبه كسب ، وإطلاقه على هذين المعنيين من قبيل المشترك اللفظى ، أو من قبيل المشترك المعنوى ، أو من قبيل الحقيقة والمجاز ؛ فهو حقيقة فى النفسى مجاز فى اللفظى من باب إطلاق اللفظ على الدال والقرآن الكريم الذى نتلوه بألسنتنا ونكتبه بأيدينا ويسمعه بعضنا من بعض هو كلام الله

. . . .

تعالى اللفظى على المعنى الذى ذكرناه ، وهو المعنى الذى يسمعه المستجير بالرسول صلى الله عليه وسلم ، وكل من أنكر أن ما بين دفتى المصحف كلام الله فهو كافر ، نعم لو قال قائل إن ما بين دفتى المصحف ليس كلام الله ، وهو يريد أن ما بين دفتى المصحف ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى ، لم يكفر بذلك ، وقد نهى العلماء عن أن يقال « القرآن حادث » مع اعترافهم بكون الألفاظ المتلوة والكتابة حادثة ، والسر فى هذا النهى أن لفظ القرآن يطلق مجازا على الصفة القائمة بذات الله تعالى ؛ فخافوا أن يتوهم متوهم أن المقصود بقول القائل « القرآن حادث » أن الصفة القائمة بذاته حادثة ، فلدفع هذا التوهم نهوا عن أن تطلق هذه العبارة إلا فى مقام التعليم مع بيان ما يراد بها ، وهذا يفسر لنا إصرار شيخ السنة الإمام أحمد بن حنبل على أن يقول « القرآن قديم » ورضاه بالضرب والتعذيب والسجن فى سبيل هذا الإصرار وامتناعه أن يقول « القرآن حادث » لأنه خاف أن يفهم العامة هذا المعنى الذى توهمه هذه العبارة ، ويكون هو قدوتهم فى هذا وحجتهم عند الله تعالى رحمه الله تعالى ورضى عنه وأثابه عن تمسكه وتورعه أحسن ما يجزى به المخلصين .

وأما الكلام على دليل وجوب اتصاف الله تعالى بالكلام فنقول لك : اعلم أولا أن المعتمد فى إثبات هذه الصفة لله تعالى هو الدليل السمعى كما سينبه عليه المؤلف بقوله « بذا أتانا السمع » : إما وحده ، وإما هو مع الدليل العقلى على أن يكون الدليل العقلى مؤيدا ومؤكدا للدليل النقلى ، بخلاف غير الكلام والسمع والبصر من الصفات ؛ فإن المعتمد فى الاستدلال عليها هو الدليل العقلى : إما وحده ، وإما هو مع الدليل النقلى على أن يكون الدليل النقلى مؤيدا ومؤكدا للدليل العقلى ، ثم اعلم أن الدليل النقلى على ثبوت صفة الكلام لله تعالى آيات من الكتاب ، وأحاديث رويت بالطرق الصحيحة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، أما الآيات فمنها قوله تعالى : (وكلم الله موسى تكليما) وقوله جلت كلمته : (وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟ قال : إنى أعلم مالا تعلمون) وأما الأحاديث فمنها حديث المعراج وفيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « خاطب ربه ، وأنه فرض عليه خمسين صلاة ، وأنه ما زال يراجع ربه حتى قال له : هن خمس وهن خمسون » ومازالت الرسل عليهم الصلاة والسلام يحدثون عن ربهم أنه أوحى إليهم بشرع يبلغونه الناس إما بخطابه سبحانه وتعالى إياهم ، وإما بخطابه سبحانه ملك الوحى وهو يبلغهم عن ربهم ؛ فكان ذلك آية ثبوت هذه الصفة لله تعالى فى جميع الملل السماوية على لسان جميع الرسل .

والمعتمد فى الاستدلال على ثبوت صفة الكلام الدليلُ السمعى، وإجماعُ الأمة، وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أنه تعالى متكلم .

وشاع فيما بين أهل اللسان إطلاقُ اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس، والأصلُ فى الإطلاق الحقيقة .

وإذ ثبت أن البارى تعالى متكلم، وأنه لا معنى للمتكلم إلا مَنْ قامت به صفة الكلام، وأن الكلام نفسى وحسى، وأنه يمتنع قيامُ الكلام الحسى بذاته سبحانه، تعين النفسىُّ، ولا يكون إلا قديماً .

وأما الكلام على تعلق الكلام فنقول : اتفق العلماء على أن صفة الكلام تتعلق بكل ما يتعلق به العلم من الواجب والجائز والمستحيل تعلقا تنجيزيا قديما بالنسبة لغير الأمر والنهى، واختلفوا فى تعلق هذه الصفة بالأمر والنهى، والخلاف فى هذا مبنى على خلاف آخر حاصله هل الأمر والنهى يقتضيان مأمورا ومنهيا يتوجهان إليه أولا يقتضيان ذلك ؟ فذهب قوم إلى أنهما لا يقتضيان مأمورا ومنهيا، وهذا الفريق يرى أن تعلق الكلام بهما تنجيزى قديم كتعلقه بغيرهما، وذهب فريق آخر إلى أن الأمر والنهى يقتضيان وجود مأمور ومنهى يتوجهان إليه، وهذا الفريق ذهب إلى أن للكلام بالنظر إلى الأمر والنهى تعلقا صلوحيا قديما قبل وجود المأمور والمنهى، وتعلقا تنجيزيا حادثا بعد وجود المأمور والمنهى ؛ ومن هنا تعلم أن من العلماء من ذهب إلى أن للكلام تعلقا واحدا هو التنجيزى القديم، ومنهم من ذهب إلى أن للكلام ثلاث تعلقات : أحدها تنجيزى قديم، وثانيها صلوحى قديم، وثالثها تنجيزى حادث، وتعلم أن هذا الخلاف مترتب على خلاف آخر فى اشتراط وجود المأمور والمنهى وعدم وجودهما .

وقد علمت أيضا أن الكلام مساو للعلم فى التعلق ؛ لأن من علم أمرا صح أن يتكلم به والمولى سبحانه عالم فى الأزل بما كان وما يكون وما لا يكون ؛ فصح أن يكلم بهما، ومع تساوى العلم والكلام فى ما يتعلقان به فهما مختلفان فى التعلق ؛ لأن العلم يتعلق بما يتعلق به تعلق انكشاف، والكلام يتعلق به تعلق دلالة، فكلامه تعالى يدل على الواجب وعلى المستحيل وعلى الجائز .

وسادستها (السَّمْعُ) فهو مثل ماذكر فى وجوب اتصافه تعالى به وهو :صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمسموعات ، أو بالموجودات فتدرك إدراكا تاماً ، لا على طريق التخيل والتوهم ، ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء[1] .

---

(١) الكلام فى صفة السمع يتعلق بها من ثلاث جهات : الجهة الأولى بيان معنى السمع ، والجهة الثانية بيان الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بالسمع ، والجهة الثالثة بيان ما تتعلق به صفة السمع .

أما الكلام على الجهة الأولى فنقول : اعلم أولا أن السمع الحادث الذى يوصف به الإنسان وغيره قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر صماخ الأذن يدرك بها الحيوان الأصوات على وجه العادة ، ولا مانع من أن يدرك بها غير الأصوات إذا وهبه الله ذلك كما سمع موسى عليه الصلاة والسلام كلام الله وهو — كما علمنا — ليس بذى صوت ولا حرف

ثم اعلم أن هذا المعنى مستحيل على الله تعالى ، وقد فسر المحققون سمع الله تعالى بأنه « صفة أزلية قائمة بذاته تعالى » وذكروا أن هذه الصفة زائدة على صفة العلم ، خلافا للكعبى وبعض المعتزلة الذين قالوا : إن السمع والبصر يرجعان إلى العلم بالمسموعات والمبصرات ، وسيأتى بيان ذلك عند قول المصنف « وغير علم هذه » ومعناه أن صفة الكلام وصفة السمع وصفة البصر غير صفة العلم ، وآية أن هذه الصفات غير صفة العلم أنها زائدة على العلم فى الشاهد وهو الإنسان ، والأصل المغايرة فيما ورد فى حق الله تعالى ليكون لكل لفظ معناه ، والتأويل من غير دليل ومن غير حاجة إلى التأويل تلاعب يجب ألا يصار إليه ، نعم الواجب أن تعتقد أن علم الله تعالى يستحيل عليه الخفاء بوجه من الوجوه ، وأن الأمر ليس على ما يعهد لنا من أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحا فوق العلم ، بل جميع صفاته تامة كاملة يستحيل عليها ما كان من سمات الحوادث من الخفاء والزيادة والنقص إلى غير ذلك ، وإن اتحد المتعلق وكانت الجهة متحدة بالنوع كالانكشاف فى السمع والبصر والعلم ، لكن لا بد من تغاير ، خصوصا مع الكمال المطلق ، وكنه ذلك وحقيقته يفوض علمه إلى الله تعالى ، ومن العلماء من عرف صفة السمع بقوله « صفة ينكشف بها الشىء ويتضح كالعلم » وسنشرح هذا التعريف فى الكلام على صفة البصر .

. . . .

وأما الكلام على دليل وجوب اتصاف الله تعالى بصفة السمع فقد نبهناك فى إثبات صفة الكلام له سبحانه إلى أن المعتبر عند محقق المتكلمين فى إثبات هذه الصفات (السمع ، والبصر ، والكلام) هو الدليل النقلى ، وأن دليل العقل مقو ومؤكد للدليل النقلى ، ودليل ثبوت صفة السمع من النقل الكتاب والسنة وإجماع من يعتد بإجماعهم من علماء هذه الأمة :

أما الكتاب فآيات كثيرة منها قوله تعالى : (قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله ، والله يسمع تحاوركما ، إن الله سميع بصير) ومنها قوله تعالى : (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) وقوله : (فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون) وقوله : (أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم) وقوله : (إنى معكما أسمع وأرى) وقوله: (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ، سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق ، ونقول ذوقوا عذاب الحريق) ، وأما السنة فأحاديث منها قوله صلى الله عليه وسلم — وقد رفع أصحابه أصواتهم بالدعاء — « يأيها الناس ، اربعوا على أنفسكم ، إنكم لا تدعون أصم ولا غائبا ، إنه معكم سميع قريب » وقد علمنا أن ألفاظ الشرع يجب أن تصرف إلى معانيها التى تسبق منها إلى الأفهام ، مالم يجب صرفها عنها لدليل ، كما علمنا أنه لااستحالة فى كونه سبحانه سميعا بصيرا على المعنى الذى يليق بذاته العلية ، لا على المعنى الذى نجده فى أنفسنا ، فلا معنى للتحكم بإنكار ما فيه من القرآن أهل الإجماع من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن تبعهم بإحسان .

وأما الدليل العقلى على أن الله تعالى متصف بالسمع فتقريره أن نقول : إن السمع كمال ، والسميع أكمل ممن لا يسمع ، فلو لم يتصف الله سبحانه وتعالى بالسمع لزم النقص فى حقه . والنقص عليه تعالى محال ؛ فاستحال ما أدى إليه وهو عدم اتصافه بالسمع ؛ فثبت نقيضه وهو أنه تعالى متصف بالسمع ، وقد أراد إبراهيم الخليل صلوات الله وسلامه عليه تقرير هذا الدليل لأبيه فيما حكاه الله تعالى عنه بقوله : (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك من الله شيئا ؟) وبرهان أنه أراد ذلك أنا نعلم أنه لو كان لا يعتقد أن عدم السمع نقص لخاف أن يقلبوا عليه الدليل فى معبوده فيقولوا له : وأنت أيضا تعبد مالا يسمع ولا يبصر ، تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا !.

وأما الكلام على تعلق صفة السمع فنقول : اعلم أن عبارة العلماء تختلف فى بيان ما تتعلق به صفة السمع ؛ فمنهم من يقول : إنها تتعلق بجميع الموجودات ، سواء فى ذلك القديم منها كذاته تعالى وصفاته والحادث ، وسواء فى ذلك الأصوات وغيرها ، وهذه عبارة السنوسى

(ثم الْبَصَر) سابعها ، فهو مثل ما ذكر فى وجوب الاتصاف به .

وهو : صفة أزلية تتعلق بالْمُبْصَرَات ، أو بالموجودات ، فتدرك إدراكا تاما ، لا على طريق التخيل والتوهم ، ولا على طريق تأثر حاسة ووصول شعاع (١)

فى عقيدته ، وهو الذى درج عليه المصنف ، حيث يقول فيما يأتى «وكل موجود أنط للسمع» ومنهم من يقول : إن صفة السمع تتعلق بالمسموعات ، وهذه عبارة السعد رحمه الله تعالى ، وهذه العبارة الأخيرة تحتمل وجهين ، أما أحدهما فأن يكون مراده بالمسموعات التى تتعلق بها صفة السمع المسموعات فى حقنا ، وهى الأصوات ، فيكون مخالفا لأصحاب العبارة الأولى ويكون متعلق صفة السمع عنده أخص من متعلقها عندهم ، وأما ثانيهما فأن يكون مراده بالمسموعات التى تتعلق بها صفة السمع المسموعات فى حقه تعالى ، وهى الموجودات عامة أصواتا كانت أو غير أصوات ، فيكون موافقا لأصحاب العبارة الأولى ، ويكون متعلق صفة السمع عند الفريقين واحدا ؛ فالله سبحانه وتعالى يسمع كلا من الأصوات والذوات ، بمعنى أن كلا منها منكشف له بسمعه .

ويجب اعتقاد أن الانكشاف بالسمع غير الانكشاف بالبصر ، وأن كلا منهما غير الانكشاف بالعلم ، ولكل واحد منها حقيقة نفوض علمها لله تعالى ، وليس الأمر على مانعهده من أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحا فوق العلم ، بل جميع صفاته تامة كاملة يستحيل عليه الخفاء والزيادة والنقص إلى غير ذلك مما قدمنا الإشارة إليه ، وسيأتى لنا — عند الكلام على تعلق صفة البصر — ذكر أنواع تعلق كل منهما بالموجودات .

(١) الكلام فى صفة البصر يتعلق بها من ثلاث جهات : الجهة الأولى فى معنى البصر . والجهة الثانية فى بيان الدليل على ثبوت صفة البصر لله تعالى ، والجهة الثالثة فى بيان ما تتعلق به صفة البصر وأنواع تعلق البصر والسمع .

أما الكلام على الجهة الأولى فنقول : اعلم أولا أن البصر الحادث الذى يوصف به الإنسان وغيره من أنواع الحيوان هو « قوة مخلوقة فى العصبتين المجوفتين المتلاقيتين تلاقى دالين ظهر إحداها فى ظهر الأخرى تدرك الأضواء والألون والأشكال وغير ذلك » وأن هذا المعنى محال على الله تعالى ؛ لأنه يستدعى التركيب أو قيام الحادث به أو نحو ذلك مما هو مستحيل فى حقه جل شأنه ، وقد عرف محققو المتكلمين صفة البصر بالنسبة لله تعالى

. . . .

بأنها «صفة أزلية قائمة بذاته تعالى » ومن العلماء من قال «البصر صفة ينكشف بها الشيء كالعلم» فقوله « صفة » كالجنس فى التعريف شمل جميع الصفات ، وقوله « ينكشف بها » كالفصل الأول أخرج جميع الصفات ماعدا صفتى السمع والعلم ؛ فإن كل واحدة منهما صفة ينكشف بها ، وقوله « الشيء » ومعناه الموجود كالفصل الثانى خرج به صفة العلم فإنه ينكشف به الموجود والمعدوم ، وقوله « كالعلم » تشبيه أريد به أن الانكشاف بالبصر انضاح تام كانضاح العلم ، وأنت خبير أنه بعد هذا الشرح يبقى تعريف صفة البصر شاملا لتعريف صفة السمع ، وعذر من ذكر هذا التعريف أنه يتعذر معرفة ما يخص كل واحدة من صفتى السمع والبصر من الانكشافات ، ولما لم يجد العقل مساغا لإدراك ذلك لجأ إلى السمع يبحث فيه ، فلم نجد فى السمع تعرضا لغير إثباتهما لله تعالى ، على أن المقصود من التعريف تمييز هاتين الصفتين عن غيرهما من صفات المعانى كالقدرة والإرادة ، وليس المقصود تمييز إحداهما عن الأخرى ، ثم إن المتقدمين من علماء المنطق لايشترطون فى التعريف أن يكون مساويا للمعرف ؛ فيجوز عندهم التعريف بالأعم ، ولما أدرك الشارح — رحمه الله ! — ما فى التعريف من القال عدل عنه إلى التعريف الذى ذكرناه أولا ، على أن تعريفه عام أيضا ، بل هو أعم من هذا التعريف حيث يشمل جميع صفات المعانى فإن اعتبرت قوله « تتعلق بالمبصرات أو بالموجودات » من أجزاء التعريف رجع إلى التعريف الآخر ، فاعرف ذلك .

وأما بيان الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بصفة البصر فطريقه هو بعينه طريق إثبات صفتى الكلام والسمع ؛ فالدليل السمعى هو القرآن الكريم والأحاديث النبوية والإجماع ؛ أما القرآن الكريم فآيات منها قوله تعالى : (وهو السميع البصير) وقوله جل شأنه : (إننى معكما أسمع وأرى) وقوله سبحانه على لسان موسى عليه الصلاة السلام : (كى نسبحك كثيرا ، ونذكرك كثيرا ؛ إنك كنت بنا بصيرا) وقوله سبحانه : (الذى يراك حين تقوم ، وتقلبك فى الساجدين) وقوله : (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) وقوله سبحانه : (ولتصنع على عينى) مع قوله جلت كلمته : (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) فيدل مجموع هذه الآيات على أنه تعالى سميع بغير جارحة ، وأما السنة فأحاديث كثيرة ، منها ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال « إنكم لاتدعون أصم ولا غائبا وإنما تدعون سميعا بصيرا » وأما دليل العقل فنحو ماذكرناه فى إثبات صفة السمع من أن

. . . .

عدم البصر نقص ؛ فلولم يتصف الله سبحانه وتعالى بالبصر لكان ناقصا ، والنقص عليه محال فما أدى إليه ــ وهو عدم اتصافه بالبصر ــ محال ، فثبت نقيضه وهو اتصافه جل شأنه بالبصر وهو المطلوب ، وفى مخاطبة إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأبيه بقوله : (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك من الحق شيئا) مايدل على هذا الدليل العقلى كما بيناه فى الاستدلال على ثبوت صفة السمع .

وأما الكلام على ما تتعلق به صفة البصر فنحو ماذكرناه فى الكلام على ماتتعلق به صفة السمع ، وأن عبارة العلماء مختلفة ، فبعضهم يقول : تتعلق صفة البصر بالموجودات أعم من أن تكون قديمة كذات الله تعالى وصفاته أو حادثة ، وأعم من أن تكون الحادثة ذوات أو غيرها ، وهذه عبارة السنوسى فى عقيدته ، ومنهم قال: تتعلق صفة البصر بالمبصرات وهذه العبارة تحتمل معنيين : إحداهما أن يكون مراد صاحبها المبصرات فى حقنا ، وثانيهما أن يكون مراده المبصرات فى حقه سبحانه ، فإن حملناها على الثانى استوت العبارتان وعليه يكون الله تعالى مبصرا جميع الموجودات حتى ذاته وصفاته التى منها بصره وسمعه ، وحتى الأصوات ولو خفية جدا كدبيب النملة السوداء فى الليل الحالك ، بمعنى أن ذلك منكشف له ببصره انكشافا زائدا على الانكشاف الحاصل بالعلم ، وبالسمع ، بمعنى أن هذا الانكشاف الحاصل بالبصر غير الانكشاف الحاصل بالعلم وبالسمع ، فالانكشاف فى الثلاثة العلم والسمع والبصر متغاير ، ولا يستغنى سبحانه بكونه عليما عن كونه سميعا ، ولا بهما أو أحدهما عن كونه بصيرا ، كما تجده فى نفسك من الفرق بين علمك وبصرك وسمعك ؛ فإن الفرق ضرورى بين علمك بالشىء حال غيبته عنك وبين تعلق بصرك أو سمعك به ، ونحن نذكر هذا التمثيل للتقريب . ولله المثل الأعلى ، سبحانه ! ليس كمثله شىء وهو السميع البصير .

ثم اعلم أن للسمع والبصر فى تعلقهما بالموجودات ثلاث تعلقات ، فانكشاف الذات العلية والصفات القائمة بهما تعلق تنجيزى قديم ، وانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها الوجودية بهما عند وجود هذه الذوات وهذه الصفات تنجيزى حادث ، وانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها بهما عند وجودها صلوحى قديم ، ولا يلزم على تأخر التعلق التنجيزى الحادث وجود ضد هاتين الصفتين قبل وجود الحوادث ؛ لأنهما ــ كما علمت ــ لايتعلقان إلا بالموجودات فقبل وجود الحوادث لايتأتى سمعها ولا بصرها ، فلايثبت قبل وجودها عمى ولا صمم ، وإلا لزم عليه نسبة الجهل قبل وجود الحوادث ، فاعلم هذا ولا يلتبس عليك .

(بِذِى) أى بصفة الكلام والسَّمْع والبَصَرِ (أَتَانَا) أى ورد (السَّمْعُ) أى دليلٌ هو المسموع، ومراده أنه ورد بإطلاق مشتقاتها عليه تعالى ، والأصْلُ فى الإطلاق الحقيقة ، قال الله تعالى : « وَكَلَّم اللهُ مُوسَى تكليماً » «وهو السميع البصير» مع إجماع أهل المِلَل والأديان وجميع العقلاء على أنه متكلم ، وسميعٌ ، وبصير ، وإطلاقُ المشتقِّ وصفا لشىء يقتضى ثبوتَ مَأْخَذِ الاشتقاق له ، مع استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ، ووجوب قيام صفة الشىء به ، وقيام الدليل على مغايرة الكلام للعلم والإرادة (فَهَلْ لَهُ) تعالى صفة زائدة على الكلام والسمع والبصر يقال لها (إِدْرَاك) تتعلق بالملموسات والمشمومات والمَذُوقات من غير اتصال بِمَحَالها ولا مُمَاسَّة ، ولا تكيف بكيفياتها[1] ؟ اختلف فى إثباتها وعدمه ؛ فذهب القاضى وإمام الحرمين ومَنْ وافقهما إلى إثباتها ؛ لأن الإدراكات المتعلقة بهذه الأشياء زائدة على العلم بها ، للتفرقة الضرورية بينهما ، وأيضاً هى كمالات ، وكل حى قابل لها ، فإذا لم يتصف بها اتصف بأضدادها ، وهى نقصٌ لأن معها فَوْتَ كمال ، والنقصُ فى حقه تعالى

---

(١) اعلم أولا أن « الإدراك » فى حقنا هو « تصور حقيقة الشىء الذى يتعلق به الإدراك عند من يدركه » وهذا المعنى مستحيل على الله تعالى باتفاق ؛ لأنه يقتضى التعمل والتكلف والكسب ، وهى تقتضى سبق ضده ، وذلك مستحيل بالنظر له تعالى ، ثم اعلم أنه قد وقع خلاف بين العلماء حاصله : هل يجوز إثبات صفة لله تعالى لم يرد نص من الشرع على ثبوتها لله بمجرد دليل العقل ؟ فذهب قوم منهم إمام الحرمين والقاضى الباقلانى إلى جواز ذلك ما دامت الصفة التى يراد إثباتها له سبحانه تدل على الكمال المحض ، وذهب قوم إلى أنه لا يجوز إثبات صفة لم يرد فى لسان الشارع وصفه تعالى بها ؛ فإن جاء فى لسان الشارع وصف الله تعالى بصفة أثبتناها بالعقل تحقيقا لما ورد الشرع به ، وإن لم يرد أمسكنا ، وقد انبنى على

محال ، فوجب أن يتصف سبحانه بتلك الإدراكات زائدةً على علمه تعالى ، على ما يليق به من نفي الاتصال بالأجسام ونفي اللذات عنه تعالى والآلام (أو لا) أي : أو ليس له تعالى صفة زائدة تُسمَّى الإدراكَ كما ذهب إليه جمع : لما أن بينها وبين الاتصال بمتعلقاتها تلازما عقليا : فلا يُتصوَّر انفكاكها عنه ،

هذا الخلاف اختلافهم في إثبات صفة «الإدراك» لله تعالى ؛ فمن ذهب إلى أنه لا يجوز لنا أن نثبت بمحض العقل صفة ولو كانت دالة على كمال محض قال : ليس لله تعالى صفة تسمى الإدراك ، ومن ذهب إلى أنه يجوز لنا أن نثبت له تعالى كل صفة تدل على الكمال المحض قال : الله تعالى متصف بالإدراك ، كما أنه متصف بالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ، ثم اعلم أن الذين ذهبوا إلى أن لله تعالى صفة تسمى الإدراك جعلوها صفة من صفات المعاني ، وعرفوها بأنها « صفة أزلية قائمة بذاته تعالى » ، واستدلوا عليها بمثل الدليل العقلي الذي ذكرناه في الاستدلال على صفتي السمع والبصر ، ثم اختلفوا في متعلقها ؛ فمنهم من قال : تتعلق هذه الصفة بالملموسات والمشمومات والمذوقات من غير اتصال بمحال ولا مماسة ولا تكيف بكيفياتها وهؤلاء ذهبوا إلى أن الإدراك صفة واحدة ، ومنهم من قال : للملموسات إدراك ، وللمشمومات إدراك آخر ، وللمذوقات إدراك ثالث ، وهكذا ، وكلام الشارح في أوله وعند تقرير المذهب يميل إلى أن الإدراك واحد ، ولكنه في حال بيان الدليل يميل إلى أن الإدراك متعدد .

فإن قلت : فكيف ذهب هؤلاء إلى تعدد صفة « الإدراك » مع أن الصفات القديمة لا تتعدد بتعدد متعلقها ، وقد بينا في وحدانية الصفات أن الله تعالى ليس له صفتان من جنس واحد ؟

فالجواب أن الممنوع هو تعدد الصفة مع اتحاد التعلق ونوع التعلق وكيفية التعلق ، ألا ترى أنه لما اختلف التعلق كما في العلم والسمع لم يضر ، ولما اختلفت كيفية التعلق كما في السمع والبصر لم يضر ؛ فهنا من هذا القبيل ، ولا شك أن كيفية اللمس غير كيفية الشم ، وكلاهما غير كيفية الذوق ، وثمرة كل منهما غير ثمرة الآخر ، هذا كله مع أنه يجب اعتقاد أن الله تعالى منزه عن سمات الحوادث ، وأن هذا الكلام يقوله العلماء تقريباً للأذهان ، ولله المثل الأعلى لا تحيط العقول به ولا تدركه .

والاتصال مستحيل عليه تعالى ، واستحالة اللازم تُوجِبُ استحالة الملزوم ، ولأن إحاطة العلم بتعلقاتها كافية عن إثباتها حيث لم يرد بها سَمْعٌ ولا دل عليها فعله تعالى ، ودَعْوَى أنه تعالى لو لم يتصف بها اتَّصَفَ بأضدادها فاسدة ؛ لمنافاة العلم لتلك الأضداد ، وقد وجب اتصافُهُ تعالى به ، في جواب ذلك (خلْفٌ) أي : اختلاف مبنى على الاختلاف في دليل إثبات الصفات الثلاث السابقة ، فَمَنْ أثبتها بالدليل العقلي أثبته ، ومن أثبتها بالدليل السمعي نفاه (وعِنْدَ قَوْمٍ صَحَّ فِيهِ الْوَقْفُ) فاعل صح ، وعند : متعلق بصح ، وضمير « فيه » يعود على الإدراك ، وتقدير المتن : وصح الوقفُ ـ أي التوقف ـ عن ترجيح إثبات الإدراك ونفيه وعدم الجزم بأحدهما عند قوم من المتكلمين ؛ لتعَارُض الأدلة ؛ فلا يجزم بثبوت الإدراك له تعالى زيادةً على العلم كأهل القول الأول ؛ لأن المعتَمَدَ في إثبات الصفات التي لا يَتَوَقَّفُ عليها الفعلُ إنما هو الدليل السمعي ، ولم يرد بإثبات صفة الإدراك له تعالى سَمْعٌ ، ولا يَجْزم بنفيها كأهل القول الثاني ؛ لأنه إنما يتمشَّى على قول بعض الظاهرية أنه تعالى لا صفة له وراء الصفـات السبع المذكورة ، وهذا القول أسْلَمُ وأصَحُّ من الأوَّلَيْن.

والإدراك : تمثُّلُ حقيقةِ المُدْرَك عند المدرِك يشاهدها بما به يُدْرِك.

ثم شرع فيما هو كالنتيجة لما قبله ـ وهو الصفات المعنوية ، رابع الأقسام وهي سبع ، وقيل لها المعنوية نسبة للسَّبْع المعاني التي هي فَرْع منها ـ فقال : وحيث وجبت له الحياة فهو (حَيٌّ) كما عُلِم من الدين ضرورةً ، وثبت بالكتاب والسنة ، بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله ، أنه تعالى حي وسميع وبصير ،

وانعقد الإجماع عليه، وماثبت من كونه تعالى عالماً قادراً، إذ العالم القادر لايكون إلا حياً ضرورة، وحقيقة الحي هو: الذي تكون حياته لذاته، وليس ذلك لأحد من الخلق، وحيث وجب له العلم فهو (عَلِيمٌ) أي عالم، وهو: الذي عِلْمُهُ شامل لكل مامن شأنه أن يُعْلَم، وحيث وجبت له القدرة فهو (قَادِرٌ) والقادر: هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك؛ فهو المتمكن من الفعل والترك، يَصْدُر عنه كل منهما بحسب الدواعي المختلفة، وحيث وجبت له الإرادة فهو (مُرِيدٌ) وهو: الذي تتوجه إرادته على المعدوم فتوجِدُه، وحيث وجب له السمع فهو (سَمِعٌ) أي: سميع، لكنه حذف الياء منها للضرورة وحيث وجب له البصر فهو (بَصِيرٌ) لأن كل حي يصح أن يكون سميعاً وبصيراً، وكل مايصح للواجب من الكمالات يجب أن يثبت له بالفعل، لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة والإمكان، والجميعُ صفات كمالٍ قطعاً، والخلو عن صفة الكمال في حق مَنْ يصح اتصافُه بها نَقْصٌ، وهو محال عليه تعالى، ومن خصائصه سبحانه أنه لا يَشْغَله مايُبْصِرُه عما يسمعه، ولا مايسمعه عما يبصره، بل يحيط علماً بالمسموعات والمُبْصَرَات من غير سَبْقِية إدراك بإحدى الصفتين على الأخرى، فلا يشغله شأن عن شأن.

وأشار بقوله (مَا يَشَا يُرِيدُ) إلى اختيار مذهب الجمهور من اتحاد المشيئة والإرادة، وأنه يُطْلَق إحداهما على الأخرى، والمعنى أن كل ما يشاؤه الله فهو من حيث إنه مشاء له مُرَادٌ له، وكل مايريده فهو من حيث إنه مراد له

مشاءله ، خلافا لمن فَرَّق بينهما .

وسابع الصفات المعنوية : أنه تعالى (متكلِّمٌ) لا خلاف لأرباب المذاهب والملل فى ذلك ، وإنما اختلفوا فى معنى كلامه ، وفى قدمه وحدوثه وقد علمت معناه ، وأما قدمه فيأتى بيانه فى قوله « ونزه القرآن أى كلامه عن الحدوث » .

ولما أثبت أهلُ الحق الصفاتِ الحقيقية وردت عليهم شُبْهَةٌ من جانب مَنْ نفاها تقريرهاَ : إن الصفات الوجودية إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه تعالى فى الأزل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات ، وإما أن تكون قديمةً فيلزم تعدد القدماء ، وهو كفر بإجماع المسلمين ، وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالأكثر؟ فأجاب عنها بقوله : (ثم صِفاتُ الذاتِ) أى ثم بعد تقرُّرِ الواجب لذاته تعالى ، وتقرر قيام صفاته الثبوتية بذاته أخبرك بأنه يدْفَع عنك إشكالَ تعدد القدماء بأن تقول: إن الصفات القائمة بذات الواجب المتقرر زيادتها عليه خارجا (لَيْسَتْ بغَيْرِ) الذات الواجب الوجود له تعالى (أوْ) أى وليست (بِعَيْنِ الذَّات[1]) كالواحد من

---

(١) قد عرفت مما مضى أن صفات الله تعالى على أربعة أنواع : الأول صفة نفسية وهى الوجود ، والثانى : صفات سلبية ، وهى خمس : القدم ، والبقاء ، ومخالفته تعالى للحوادث ، وقيامه تعالى بنفسه ، والوحدانية ، والثالث : صفات معان ، وهى سبع : القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والرابع: صفات معنوية ، وهى سبع : كونه قادراً ، ومريداً ، وعالما ، وحيا ، وسميعاً ، وبصيراً ، ومتكلما ، وهذا ما رجحناه تبعا للمؤلف والشارح ، وإن كان فى بعض ذلك خلاف ، أما الصفة النفسية عند من قال بها وهو الأشعرى

. . . .

فهي عين الموصوف ؛ فالوجود عين الموجود عنده ، وهي عند غيره غير الذات ؛ فالموجود عندهم غير الوجود ، وأما الصفات السلبية الخمس فهي غير الذات ، بمعنى أنها ليست قائمة بالذات ، وذلك من قبل أنهـا أمور عدمية . وهذا واضح جدا ، وأما صفات الأفعال مثل الإحياء والإماتة والرزق وأشباهها فهي غير الذات أيضا ، بمعنى أنها منفكة عنها ، من قبل أنها عند التحقيق تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة ، وبقي صفات المعاني السبع — وهي التي عبر المصنف عنها هنا بصفات الذات — وهي التي ثارت فيها محاجة أهل الكلام ، واختلفوا فيها اختلافا طويلا : أهي عين الذات ، أم هي غير الذات ، أم هي لا عين الذات ولا غيرها ، وقبل أن نخوض في هذا البحث نقرر لك أن ما لا خلاف فيه أن حقيقة الذات غير حقيقة الصفة ، وإلا يكن الأمر كذلك لزم اتحاد الصفة والموصوف ، وهو أمر لا يعقل ، كما نقرر لك أن الشيء إما أن يكون نفس الشيء بمعنى أنه لا خلاف بينهما لا في المفهوم ولا في غيره كما يقال البر هو القمح ، وإما أن يكون غيره ، وهذا إما أن يكون بينهما تلازم بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر ، وإما ألا يكون بينهما تلازم بحيث يمكن أن يتفارقا ، فالأقسام ثلاثة : الشيء نفس الشيء ، والشيء غير الشيء في الحقيقة لكنهما لا يتفارقان ، والشيء غير الشيء في الحقيقة وهما يتفارقان ، ومن الناس من جعل القسمة ثنائية فقال : الشيء إما أن يكون هو الشيء ، وإما أن يكون غيره ؛ إذا علمت هذا فاعلم أن المعتزلة — تبعا لقدوتهم الفلاسفة — ذهبوا إلى أن الله تعالى قادر بذاته وعالم بذاته ومريد بذاته وهكذا ، وبعبارة أخرى ذهبوا إلى أنه ليست هناك صفة تسمى العلم ، ولا صفة تسمى القدرة ، ولا صفة تسمى الإرادة ، قالوا : لا سبيل إلى إثبات صفة أي صفة لله تعالى ؛ لأن الصفة غير الموصوف ألبتة ولو أثبتنا له سبحانه وتعالى صفات غير ذاته لم يكن بد من أحد أمرين : فإما أن تكون هذه الصفات حادثة ، وإما أن تكون قديمة ؛ فإن كانت حادثة — والفرض أنها قائمة بذاته تعالى — لزم قيام الحادث بالقديم ، وهو محال ؛ وإن كانت قديمة — والفرض أنها غير ذاته — لزم أن تكون قدماء متعددة بتعدد الصفات زيادة على الذات ؛ والقول بتعدد القدماء هو الكفر بعينه ، وقد نص الله تعالى على كفر من قال : إن الله ثالث ثلاثة ؛ فكيف يكون حال من أثبت هذا العدد العديد من القدماء وذهب الكرامية إلى إثبات الصفات ، ولكنهم زعموا أنها حادثة ، فروا من القول بتعدد القدماء ، ولكنهم التزموا قيام الحادث بالقديم ، وهو باطل ؛ لما ثبت من قيامه بنفسه ومخالفته للحوادث ، ومن استحالة قيام الحادث بالقديم . وأما أبو الحسن فنظر إلى المسألة من جميع

العشرة ؛ لأنا لو قلنا « هي هو » لأدى إلى أن يكونا إلٰهين . ولو قلنا « غيره » لكانت مُحْدَثة ، فيكون مَحَلا للحوادث ، وهو محال .

وتلخيصُ ما أشار إليه من الجواب أن المحظور إنما هو تعدُّد القدماء المتغايرة ، ونحن نمنع تغاير الذات مع الصفات والصفات بعضها مع بعض ، فينتفى التعدد ؛ لأنه لا يكون إلا مع التغاير ، فلا يلزم التعدد ، ولا التكثر ، ولا عدم الغير ، ولا تكثر القدماء ؛ فعُلِمَ أن مذهب أهل السنة أن صفات الذات زائدةٌ عليها قائمة بها لازمة لها لزوما لا يقبل الانفكاك ؛ فهي دائمة الوجود ، مستحيلة العدم : فهو حي بحياة ، عالم بعلم ، قادر بقدرة ، وهكذا ،

وجوهها ؛ فأثبت صفات الله تعالى للدليل العقلى والسمعى الدال على ثبوتها ، وأثبت أنها قديمة لاستحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ، ثم قال : إنه لا يلزم على ما نقول تعدد القدماء كما زعم المعتزلة ؛ لأن هذا إنما يلزم لو قلنا : إن كل صفة من هذه الصفات غير الذات من كل وجه ، وبعبارة أخرى إنما يلزمنا القوم بتعدد القدماء لو كانت كل صفة قائمة بنفسها ، ونحن لا نقول : إن كل صفة من هذه الصفات غير الذات من وجه ، ولا نقول : إن كل صفة منها قائمة بنفسها ، وإن كنا نقول : إن كل صفة غير سائر الصفات ، وإنما نقول : إن كل صفة من هذه الصفات التى نثبتها لله تعالى غير الذات من حيث المفهوم ، وهذا مما لا جدال فيه ، ولكن كل صفة من هذه الصفات لازمة للذات ؛ فلا تنفك الصفة عنها ، كما لا تنفك الذات عن الصفة ، فالصفة على هذا ليست عين الذات من كل وجه ، وليست غير الذات من كل وجه ، وهذا معنى قول المصنف رحمه الله « ليست بعين أو بغير الذات » جعلها الأشعرى رحمه الله ليست غير الذات ؛ لئلا يلزم قيام الحادث بالقديم أو القول بتعدد القدماء . وليست عين الذات فرارا مما ذهب إليه الفلاسفة والمعتزلة من نفى الصفات ، وقال الشمس السمرقندى : « وهذا خلاف لفظى ؛ لأن القول بأنها ليست بغير الذات محمول على الغير الذى ينفك عن الذات وإن كانت غيرا فى المفهوم ، والقول بأنها غير محمول على الغير فى المفهوم وإن كانت تنفك عن الذات » اهـ كلامه ، وفى هذا القدر كفاية .

ومانفى المعتزلة الصفاتِ إلا هروبا من تعدد القدماء ، ونحن نقول : القديم لذاته واحد ، وهو الذات المقدس ، وهذه صفاتٌ وَجَبت للذات ، لا بالذات ، والتعددُ لا يكون فى القديم لذاته ، و بإضافة الصفات إلى الذات خرجت السلبيةُ كليس بمركب ، والإضافية كقبل العالم ، والفعلية كالإحياء والإماتة عند الأشاعرة ؛ فإنها غيرٌ ، والنفسية أيضا كالوجود فإنها عَيْن .

والفرق بين صفاتِ الذات القديمة عند الأشاعرة وصفة الفعل الحادثة عندهم أن صفاتِ الذات : ماقام بها ، أو اشْتُقّ من معنى قائم بها ، كالعلم وعالم ، وصفة الفعل : ما اشتق من مَعْنَى خارج عنها ، كخالق ورازق ؛ فإنهما من الْخَلْق والرِّزْق .

واُعلم أن الصفات الثبوتية قسمان[1] : متعلق ، وغيرُ متعلق ، وضابط الأول

---

(١) فى كلام الشارح رحمه الله هنا بيان معنى التعلق ، وفيما قدمناه لك مع كل صفة من المباحث ماتتعلق به كل صفة من الصفات التى تتعلق ، وأنواع تعلقها ، وبقى مما يصح أن نذكره ههنا أمران أحدهما أن الذى اعتمده محققو المتكلمين — وتبعهم الناظم والشارح ، وجرينا عليه فى المباحث السابقة — أن الصفات التى لها تعلق هى صفات المعانى وحدها ، ومن المتكلمين من ذهب إلى أن الصفات التى تتعلق هى الصفات المعنوية وحدها ، ولم يذهب أحد إلى أن المتعلق صفات المعانى والصفات المعنوية جميعا ، وذلك من قبل أن القول بذلك يستلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد فى القدرة والكون قادراً وفى الإرادة والكون مريدا ، كما يلزم عليه تحصيل الحاصل فى العلم والكون عالما ؛ والأمر الثانى : أن صفات المعانى من حيث التعلق وعدمه ومن حيث عموم التعلق أو خصوصه تنقسم إلى أربعة أقسام : القسم الأول مالا يتعلق بشىء أصلا ، وهو صفة الحياة ، وقد سبق لنا بيان السر فى ذلك ، والقسم الثانى مايتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات ، وهما صفتان : العلم ، والكلام ، لكن تعلق العلم بما ذكر تعلق انكشاف ، وتعلق الكلام بما ذكر تعلق دلالة ، وقد بينا مع كل صفة منهما ذلك ، والقسم الثالث : ما يتعلق بالممكنات دون الواجبات والمستحيلات ،

ما يقتضى أمراً زائداً على القيام بمحلها ، كالقدرة ؛ فإنها تقتضى مَقْدُوراً يتأتى بها إيجاده وإعدامه ، والإرادة ؛ فإنها تقتضى مُرَاداً تُخَصِّص بها ،والعلم ؛ فإنه يقتضي معلوما ينكشف به ، والكلام ؛ فإنه يقتضى لذاته مَعْنًى يدل عليه ، والسمع ؛ فإنه يقتضى لذاته مسموعا يُسْمَع به ، والبصر ؛ فإنه يقتضى لذاته مُبْصَراً يُبْصَر به وضابط مالا يتعلق : مالا يقتضى أمراً زائداً على قيامها بمحلها ، كالحياة ؛ فإنها صفة مُصَحِّحة للادراك كما يأتى ، والمتعلق إما أن يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلى كالعلم والكلام ،أو ببعضها كالقدرة والإرادة بالممكن فقط والسمع والبصر والإدراك بالواجب والجائز الموجود .

وهذا ما شَرَعَ فى بيانه الآنَ بقوله :

(فَقُدْرَةٌ) أى فإذا أردت معرفة تَعَلُّقَات الصفات وما تتصف به من تعدد واتحاد فالواجبُ عليك اعتقادُهُ أن القدرة الأزلية تتعلق(بِمُمْكِنِ) أى بكل ممكن ، وهو : ما لايجب وجوده ولا عدمه ، أو مالا يمتنع وجوده ولا عدمه ، لذاته ؛ فدخل مالا يتأتّى إيجاده من الممكنات ، لكن لابالنظر إلى ذاته ، بل بالنظر إلى غيره ، كممكن تَعَلَّق علمُ الله تعالى بعدم وقوعه

وهما صفتان : القدرة ، والإرادة ، لكن تعلق القدرة بالممكنات تعلق إيجاد وإعدام، وتعلق الإرادة بالممكنات تعلق تخصيص ،وقد بينا مع كل صفة منهما دليل عدم تعلقها بالواجبات والمستحيلات تفصيلا لما ذكره الشارح هنا، والقسم الرابع :مايتعلق بالموجودات ،وهو ثلاث صفات اثنتان متفق عليهما والثالثة مختلف فيها على ما تقدم بيانه ، فأما المتفق عليهما فهما:السمع ، والبصر، والمختلف فيها الإدراك ، واعلم أن معرفة المتعلقات ليست مما يجب على كل مكلف ؛ لأنها من غوامض هذا العلم التى تخفى على بعض العقول ، وإذ قد تقدم لنا ذكر أنواع التعلقات مع كل صفة فلن نتعرض للكلام على ما ذكره المصنف والشارح فى هذا الموضع مخافة التكرار .

كإيمان أبي لهب مثلا ، وخرج الواجب والمستحيل؛ لأن القدرة صفة مؤثرة ، ومِنْ لازم الأثر وجوده بعد عدم ، فمالا يقبل العدمَ أصلا كالواجب لا يصح أن يكون أثراً لها ؛ لئلا يلزم تحصيلُ الحاصل ، ومالا يقبل الوجودَ أصلا كالمستحيل لا يصح أن يكون أثراً لها أيضاً ؛ لئلا يلزم قلب الحقيقة بصَيْرُورة المستحيل جائزاً ، وكلاهما محال ، وقوله (تعلقت) عامل بممكن : أي تعلقاً صَلُوحياً وهو التعلق القديم ، بمعنى أنها فى الأزل صالحة للإيجاد والإعدام على وَفْقِ تعلق الإرادة الأزلية بهما فيما لا يزال ، وتعلقاً تنجيزياً ، وهو التعلق الحادث المُقَارِن لتعلق الإرادة بالحدوث الحالى .

وأشار إلى عموم تعلق القدرة بجميع الممكنات بقوله (بِلاَ تَنَاهى مَا) أى الممكن الذى (بِهِ تَعَلَّقَتْ) بأن لا يخرج عنها فَرْدٌ منه ، يعنى أن قدرة الله تعالى غيرُ متناهية المتعلقات ؛ لقوله تعالى : «والله على كل شىء قدير» و«وخلق كل شىء فقدره تقديراً» .

(وَوَحْدَةً أَوْجِبْ لَهَا) أى للقدرة ، يعنى أن مما يجب لصفة القدرة من غير خلاف عندنا أنها واحدة لا تتعدد ، وإن تعدد مقدورها وتباينت أحواله نعم يجب لتعلقاتها أن تختلف بحسب اختلاف تلك الأحوال لوجوب الفرار من تعدد القدماء .

(وَمِثْلُ ذِى إِرَادَةٌ) يعنى أن إرادة الله تعالى مثلُ قدرته فى وجوب عموم تعلقها بجميع الممكنات التى منها الشرور والقبائح ، وعدم تناهى متعلقاتها ، ووجوب وَحْدَتها بلا تفاوت ، وإن اختلفت جهة التعلق فيهما ؛ فإن القدرة

إنما تتعلق بالممكنات تَعَلُّقَ الإيجاد أو الإعدام ، والإرادة إنما تتعلق بها تَعلُّقَ التخصيص، فتخصِّصُ كلَّ ممكنٍ ببعض مايجوز عليه،والمعوَّلُ عليه فى ثبوت عموم تعلق الإرادة الأدلةُ السمعيةُ « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » .

(وَالْعِلْمُ) مثلُ القدرة أيضاً : فى وجوب تعلقه بالممكنات ، ووجوب عدم تناهى متعلقاته ، ووجوب وَحْدته ، ثم استَدْرَكَ على وجوب تعلق العلم بجميع الممكنات بقوله (لكنْ) العلم لا يختص تعلقه بالممكنات فقط كما فى القدرة والإرادة ، بل (عَمَّ ذِى) أي الممكنات التى أشعر بها عمومُ قوله « بممكن » فشارَكَ القدرةَ والإرادة (و) زاد عليهما بأن (عَمَّ أيضاًوَاجِباً) عقلياً كذاته تعالى وصفاته (وَ) عَمَّ أيضاً (الْمُمْتَنِعْ) العقلى : كشريكه تعالى ، واتخاذه ولداً أو صاحبةً ، يعنى أنه يجب شرعا أن يعتقد أن علمه تعالى غيرُ مُتناهٍ من حيث تعلقه ، إما بمعنى أنه لا ينقطع ، وإما بمعنى أنه لا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ؛ فإنه يحيط بما هو غيرُ متناهٍ كالأعداد والأشكال ونعيم الجِنان ، فهو شاملٌ لجميع المتصورات ، واجبةً كذاته وصفاته ، ومستحيلةً كشريك له تعالى ، وممكنةً كالعالم بأسره ، الجزئياتُ من ذلك والكلياتُ ، ومع هذا فهو واحد لا تَعَدُّد فيه ولا تكثر ، وإن تعددت معلوماته وتكثرت ، أما وجوبُ عموم تعلقه سمعاً فكمثل قوله تعالى : « والله بكل شىء عليم » « عالم الغيب والشهادة » وأما وجوبُ وَحْدَته فلأن الناسَ انحصروا فى فريقين : أحدهما أثبتَ العلم القديمَ مع وَحْدته ، والآخر نفاه ، ولم يذهب إلى تعدُّدِ علوم قديمة أحدٌ يعتمد عليه ، ومعنى تعلق علمه تعالى بالمستحيل علمه

تعالى باستحالته ، وأنه لو تصور وقوعه لزمه من الفساد كذا .

وأعلم أن تعلقات القدرة والإرادة والعلم مترتبة عند أهل الحق ؛ فتعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة ، وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم ؛ فلا يوجدُ تعالى أو يُعْدِمُ من الممكنات إلا ما أراد إيجاده أو إعدامه منها ، ولا يريدُ منها إلا ما عَلِمَ أنه يكون ؛ فما علم أنه يكون من الممكنات أراد ، وماعلم أنه لا يكون لم يرد كَوْنَه ؛ فعندنا إيمانُ أبي جهل مأمورٌ به غيرُ مراد له تعالى ؛ لعلمه عَدَمَ وقوعه ، وكفره منهيٌ عنه ، وهو واقع بإرادته تعالى وقدرته لعلمه وقوعه .

(وَمِثْلُ ذَا كَلَامُهُ) يعنى أن كلام الله تعالى النفسيَّ القديمَ القائمَ بذاته مثلُ العلم فى أحكامه الثلاثة : فى وجوب عموم تعلقه بالواجب والممتنع والجائز، ووجوب وَحْدَتِه ، وعدم تناهى متعلقاته؛ فعمومُ تعلقه لصلوحه للجميع ؛ وعدم تناهى متعلقاته لامتناع التخصيص فى صفاته تعالى ، ووجوبُ وحْدَتِه لثبوت صفة الكلام بالسمع دون العقل ، ولم يَرِدِ السمعُ بالتعدد ، بل انعقد الإجماعُ على نفى كلام ثان قديم (فَلْنَتَّبِـعْ) أى القومَ فيما التزموه :

(وَكُلَّ مَوْجُودٍ أَنِطْ) أى عَلِّقْ (لِلسَّمْعِ) الأزلى (به) أي اعتقد تعلقه بكل موجود (كَذَا الْبَصَرْ) الأزلى و (إِدْرَاكُهُ) مثلُ سمعه (إِنْ قِيلَ بِهْ) أى : بثبوته له تعالى كما تقدم ، يعنى أن هذه الصفات الثلاث مُتَّحدة المتعلق فتتعلق بالموجود واجباً كان أو ممكنا ، عيناً كان أو مَعْنًى ، كلياً كان أو جزئياً ، مجرداً كان أو مادياً ، مركباً كان أو بسيطاً ، ولا يلزم من اتحاد المتعلق اتحادُ الصفة .

وما ذكره المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ مبنى على ما ذكره بعض المتأخرين

من تعلق سمعه تعالى بسوى المسموعات عادةً، وبصره بسوى المُبْصَرات كذلك والذى فى كلام السعد وغيره أن السمع الأزلى صفة تتعلق بالمسموعات، وأن البصر الأزلى صفة تتعلق بالمُبْصَرات، وهو محتمل للعموم والخصوص.

(وغَيْرُ عِلْمٍ هٰذِهِ) الصفات الأربع، وهى الكلام والسمع والبصر والإدراك، يعنى أنها مُغايرة للعلم فى الحقيقة، وكذا بعضها مع بعض (كَمَا ثَبَتْ) عند القوم بالأدلة السمعية؛ لأن هذه الصفات إنما ثبتت بالسمع، والمدلولُ لغة لكل واحدة غيرُ المدلول للأخرى؛ فوجب حملُ ماورد على ظاهره، حتى يثبت خلافه، واتحادُ المتعلّق لا يوجب اتحادَ الحقيقة، وسكت عن وَحْدَة هذه الصفات كالحياة؛ للعلم بها من وجوبها لأخواتها؛ إذ لا فرق. وأما وجوب التعلق فهو مستفاد من صيغة الأمر فى قوله «أَنِطْ» كما استفيد عدمُ تناهى متعلقاتها من أداة العموم الداخلة على موجود.

(ثم الحَياة) الأزلية (مَا بِشَىْ تعلقَتْ) أى لا تتعلق بشىء، لا موجود ولا معلوم؛ فليست من الصفات المتعلقة المتقدم ضابطها، وإنما هى من الغير المتعلقة؛ لأنها صفة مُصَحِّحة للادراك، بمعنى أنها شرطٌ عقلى له، يلزم من عدمها عدمُه، ولا يلزم من وجودها عدمه ولا وجوده، ومثل الحياة الوجود والقدم والبقاء عند من يَعُدُّها من الصفات الذاتية، والله أعلم.

(وَعِنْدَنَا) أهلَ الحقِّ (أَسْمَاؤُه العَظِيمه[1]) أى الجليلة المقدسة، والمراد بها

---

(١) قول المصنف «أسماؤه» مبتدأ، و «العظيمة» صفة له، وقوله فيما يلى «قديمة» خبر المبتدأ، وقوله «كذا» جار ومجرور يتعلق بمحذوف خبر مقدم، وقوله «صفاته»

. . . .

مبتدأ مؤخر ، وجملة هذا المبتدأ وخبره اعتراضية بين المبتدأ السابق وخبره ، والمراد تشبيه الصفات بالأسماء في القدم ، وكلام الشارح رحمه الله تعالى يشير إلى إعراب آخر غير الذى ذكرناه ، وحاصله أن خبر المبتدأ المتقدم وهو « أسماؤه » محذوف يدل عليه خبر المبتدأ المتأخر وهو «صفاته» وقوله «قديمة» خبر عن «صفاته» وللمبتدأ المتأخر صفة محذوفة تدل عليها صفة المبتدأ المتقدم ، وكأنه قال : وأسماؤه العظيمة قديمة عندنا معشر أهل السنة ، كذا صفاته العظيمة قديمة ، فقد حذف من كل جملة مثل ما أثبته في الجملة الأخرى ، وهذا نوع من البديع يسمى الاحتباك . ومعنى العظيمة الجليلة المقدسة : أى المطهرة عن أن يسمى بها غيره ، أوالمطهرة عن أن تفسر بما لايليق ، أو المطهرة عن أن تذكر على غير وجه التعظيم ، وتعظيم أسمائه تعالى بأحد هذه المعانى مجمع عليه ، والمراد أن كل أسمائه تعالى وكل صفاته السبعة أو الثمانية ــ على الخلاف السابق ــ قديمة ؛ فليست أسماؤه تعالى من وضع خلقه له ، وليست صفاته حادثة له ؛ لأنها لو كانت حادثة له لزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، ولزم أيضا أن يكون سبحانه وتعالى عاريا عنها فى الأزل ، ولزم أيضا افتقارها إلى من يصفه أو يسميه بها ، وهو ينافى وجوب الغنى المطلق ، وهو انتفاء الحاجات مطلقا ، وهذا الغنى المطلق ليس ثابتا إلا لله تعالى ، بخلاف الغنى المقيد المفسر بقلة الحاجات فإنه ثابت للمخلوقات ، وخرج بقول المصنف « صفات ذاته » صفات الأفعال ، فإن فيها خلافا ؛ فالأشاعرة على أنه ليس شىء من صفات الأفعال بقديم ، والماتريدية على أن صفات الأفعال قديمة كصفات المعانى ، وإنما كانت صفات المعنوية حادثة عند الأشاعرة لأنها عند التحقيق عندهم تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة ، وكانت قديمة عند الماتريدية لأنها عندهم عين صفة التكوين القديمة ، وأما الصفات السلبية كالقدم فهى قديمة أو أزلية إن قلنا بالفرق بين القديم والأزلى ، كما سبق لنا تقريره ، وعلى هذا يحتاج قول الشارح « وخرج بإضافة الصفة إلى الذات السلبية » إلى البيان ، فإما أن يكون الشارح درج على القول بالفرق بين القديم والأزلى ، فنفى قدم الصفات السلبية وهو يذهب إلى أزليتها ، وإما أن يكون ذكرها فى هذا الموضع سبق قلم كما قال العلامة الأمير ، وقد اختلف العلماء فى تفسير معنى القدم فى هذا الموضع ، والذى انحط عليه كلام العلامة الملوى أن القدم هنا ليس بمعنى عدم الأولية ، بل بمعنى أنها موضوعة قبل الخلق ، خلافا للمعتزلة ، ومعنى ذلك أن الله تعالى وضعها لنفسه قبل إيجاد الخلق ، ثم ألهمها ملائكته ، ثم ألهمها خلقه فاعرف ذلك .

مادل على مجـــرد ذاته ، كالله ، أو باعتبار الصفة ، كالعالم والقادر ، قديمةٌ التسمية بها ؛ فهو الذى سَمَّى بها ذاته أزلا (كَذَا صِفَاتُ ذَاتِهِ) أى القائمة بذاته تعالى ، وهي السبع السابقة . مثل الأسماء عندنا ؛ فهى (قَدِيمَةٌ)أى يجب لها القدم بمعنى عدم مسبوقيتها بالعدم : أى فليست من وَضْع الخلق له ؛ لأنها لو لم تكن قديمة لكانت حادثة ؛ فيلزم قيامُ الحوادث بذاته تعالى ، ويلزم كونُه تعالى كان عارياً عنها فى الأزل ، ويلزم افتقارُها إلى مخصِّص ، وهو ينافى وجوبَ الغنى المطلق ، وخرج بإضافة الصفات إلى الذات السَّلبية والفِعْلية؛ فليس شيء منهما بقديم عند الأشاعرة ، ولا قائم بذاته تعالى .

وأصل الذات ذَوَو ؛ فحذفت العين لكراهة الواوين ، ثم قلبت اللام ألفاً وألحق بها التاء المجرورة ، والله أعلم .

(وَاخْتِيرَ) أي واختار جمهور أهل السنة (أنَّ أسماه) المراد بها مقابل الصفة (تَوْقِيفِيَّهْ) أى : تعليمية يتوقف[1] جوازُ إطلاقها عليه تعالى على تعليم

---

(١) أراد أن جمهور أهل السنة ذهبوا إلى أن أسماءه تعالى توقيفية وكذا صفاته ، ومعنى كونها توقيفيه أنه لا يجوز لأحد أن يثبت لله تعالى صفة أو يسميه سبحانه باسم إلا أن يرد نص عن الله أو رسوله يبيح إطلاق هذا الاسم أو اتصافه بهذه الصفة ، ويجب أن تعلم قبل ذلك أن كلا من الاسم والصفة إما أن يشتمل على كمال محض لا يشوبه نقص ولا تشبيه ، وإما أن يدل على كمال مع شائبة تشبيه ؛ فإن كان كل من الاسم والصفة يدل على كمال مشوب بنوع تشبيه فقد أجمع العلماء على أنه لا يجوز أن يطلق على الله تعالى واحد منهما بغير إذن ، فإن ورد الإذن أطلقناه عليه ونفينا عنه ما خالطه من شائبة التشبيه ، وإن كان كل من الاسم والصفة يدل على الكمال المحض فأهل السنة على أنه لا يجوز أن يطلق على الله واحد منهما إلا بإذن خاص ، وذهب المعتزلة إلى جواز إثبات ما كان الله تعالى متصفا بمعناه ما دام لايوهم نقصا ، ومال إليه القاضى أبو بكر الباقلانى ، وتوقف فيه إمام

الشارع و إذْنهِ فى ذلك ، بأن يسمع من لسانه بطريق صحيح أوحَسَنٍ أو بإذن فى استعماله كذلك ؛ فما أذن فى إطلاقه واستعماله مما لم يكن إطلاقه مُوهِماً نقصاً بل كان مشعراً بالمدح جاز اتفاقاً ، ومالا فعلى المنع والتحريم ؛ إذ لا يجوز أن يُسَمَّى النبى صلى الله عليه وسلم بما ليس من أسمائه ، بل لو سمى واحد من أفراد الناس بما لم يسمه به أبوه لما ارتضاه ؛ فالبارى تعالى أولى ، وليس الكلام فى أسمائه الأعلام الموضوعة فى اللغات ، وإنما الخلاف فى الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال (كَذَا الصِّفَاتُ) وهى : مادل على معنى زائد على الذات ، أى أنها مثل الأسماء فى أن المختار أن إطلاقها عليه تعالى بالشرط السابق يتوقف على الإذن الشرعى (فَاحْفَظِ السَّمْعِيَّهْ) أى : إذا عرفت أن إطلاق الأسماء والصفات عليه تعالى

الحرمين ، وفرق الغزالى بين الاسم والصفة ، فقال : يجوز إطلاق الصفة — وهى مادل على معنى زائد عن الذات — ومنع إطلاق الاسم — وهو مادل على نفس الذات — والحاصل أن علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصفات على البارى عز وجل إذا ورد بها الإذن من الشارع مطلقا ، وعلى امتناع إطلاق واحد منهما عليه إذا ورد المنع من إطلاقه ، واتفقوا أيضا على عدم جواز إطلاق واحد منهما إذا كان يدل على كمال مشوب بما لا يجوز عليه تعالى ولم يرد به الإذن ، فهذه ثلاث مسائل اتفقوا عليها ، ومحل اختلافهم مسألة واحدة ، وهى فيما لم يرد عن الشارع نص بالإطلاق أو بالمنع منه وكان الاسم أو الصفة يدل على كمال محض ، ومما ورد الإذن بإطلاقه عليه تعالى وهو موهم بحسب وضع اللغة ويجب على ماقدمنا تأويله بمعنى لا يوهم : الصبور ، والشكور ، والحليم ؛ فإن الصبور يوهم وصول مشقة له تعالى بحسب أصل وضع اللغة ؛ لأن الصبر عند أهل اللغة « حبس النفس على المشاق » لكنه يطلق ويفسر بمعنى يليق به تعالى ؛ فالصبور — على هذا — هو الذى لا يعجل بعقوبة من عصاه ، والشكور يوهم وصول إحسان إليه من خلقه ؛ لأن معنى الشكر لغة الثناء على المحسن ؛ فيفسر فى حقه سبحانه بمعنى يليق به ، وهو الذى يجازى على قليل الطاعات بكثير الدرجات ، ويعطى بسبب العمل فى الدنيا وهى أيام معدودة نعما فى الآخرة غير محدودة ، والحليم يوهم وصول أذى إليه تعالى ، وهو سبحانه لا يصل إليه أذى ؛ فيفسر الحليم فى حقه بالذى لا يعجل بعقوبة من عصاه ، فيرجع لمعنى الصبور ، وهلم جرا .

الصبر عند أهل اللغة

يتوقف على الإذن الشرعي فامتنع من إطلاق مالم يثبت سماعٌ إطلاقه عليه تعالى منها ، ولا تتجاوز السمعية ، سواء أوهمتْ كالصبور والشكور والحليم ، أو لم توهم كالعالم والقادر ، والمرادُ بالسمعية ماوَرَدَ به كتابٌ أو سنة صحيحة أو حسنة أو إجماع : لأنه غير خارج عنها ، بخلاف السنة الضعيفة والقياس أيضا إن قلنا إن المسألة من العِلْميات ، أما إن قلنا إنها من العمليات فالسنة الضعيفة كالحسنة إلا الواهية جداً ، والقياس كالإجماع .

ولما قدم أنه سبحانه(١) وجبت مخالفَتُه للحوادث عقلا وسمعاً ، وورد فى

---

(١) فى عبارة المصنف فى هذه المسألة ألفاظ يجب بيانها قبل الخوض فى شرح هذا الموضوع ؛ فيجب أولا بيان المراد من النص ومن التشبيه ، والمراد من التفويض ، والمراد بالسلف والمراد بالخلف ، ثم بيان ما اتفق عليه الفريقان ، وما انفرد به أحدهما .

أما النص فالمراد به فى هذا الموضع ما قابل الإجماع والقياس والاستنباط ، وهو منحصر فى الدليل من الكتاب أو السنة ، سواء أ كان صريحا أم ظاهرا ، وليس المراد به ما قابل الظاهر كما هو مصطلح علماء أصول الفقه ، وهو : ما أفاد معنى لا يحتمل غيره ؛ إذ لو كان هذا المعنى هو المراد هنا لما أمكن تأويله .

والمراد من التشبيه فى هذا الموضع : المشابهة للحوادث ، وليس المراد به المعنى المصدرى وهو فعل الفاعل .

والمراد من التأويل هنا حمل اللفظ على خلاف ظاهره ، مع بيان المعنى المراد ؛ فيكون المطلوب من المكلف شيآن : أحدهما أن يحكم بأن اللفظ مصروف عن ظاهره، وثانيهما أن يؤول اللفظ تأويلا تفصيليا : بأن يكون فيه بيان المعنى الذى يظن أنه المقصود من اللفظ

والمراد من التفويض صرف اللفظ عن ظاهره ، مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه . بل يترك ويفوض علمه إلى الله تعالى ، بأن يقول : الله أعلم بمراده .

والمراد من السلف من كانوا من أهل العلم قبل نهاية القرن الثالث الهجرى أو الخامس وهم الصحابة والتابعون وتابعوهم والأئمة الأربعة وكبار علماء مذاهبهم .

والمراد بالخلف من كان من العلماء بعد نهاية القرن الثالث الهجرى أو الخامس

. . . .

واعلم أنه اشتهر فى ألسنة العلماء أن طريقة الخلف فى هذه المسألة أسلم ، وطريقة الخلف أعلم وأحكم ، ووجهه أن طريقة السلف تشتمل على السلامة من تعيين معنى لانستطيع أن نقول : إنه مراد الله تعالى ، وطريقة الخلف تشتمل على مزيد الإيضاح والرد على الخصوم

واعلم أيضا أن السلف والخلف متفقون على التأويل الإجمالى ، وهو صرف النص الموهم عن ظاهره ، بسبب أن ظاهره بحسب معناه اللغوى المعروف فى الشاهد محال عليه تعالى ، لكنهم مختلفون فيما وراء ذلك ، مختلفون فى التعرض لذكر المعنى المراد من النص ، فالسلف لايتعرضون لبيانه ، والخلف يتعرضون لبيانه .

وحاصل هذه المسألة أنه إذا ورد فى القرآن الكريم أو فى السنة المطهرة مايشعر بإثبات الجهة أو الجسمية أو الصورة أو الجارحة أو نحو ذلك مما هو من لوازم الحوادث فإن أهل هذه الملة المحمدية خلفهم وسلفهم متفقون على وجوب صرف هذا النص عن ظاهره الذى يدل اللفظ عليه بحسب اللغة؛لأنه يجب تنزيه الله تعالى عمادل عليه ظاهر هذا اللفظ،وخالف فى هذه المسألة جماعة اشتهروا باسم « المجسمة » لكونهم يثبتون لله تعالى ماهو من لوازم الأجسام ، تعالى الله عمايقول المبطلون علوا كبيراً ! سبحانه ليس كمثله شىء وهو السميع البصير

فما يوهم الجهة قوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) فالسلف يقولون : تنزه الله تعالى عن أن يكون فى جهة ، ونثبت له فوقية كما أثبتها لنفسه ولكنها فوقية لانعلم حقيقتها ، والخلف يقولون : المراد بالفوقية معنى يليق به سبحانه ، وهو التعالى فى العظمة . فالمعنى يخاف الملائكة ربهم من أجل تعاليه فى العظمة ، ومنه قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) فالسلف يقولون : نثبت له استواء كما أثبته لنفسه ، ولكنه استواء لانعلم حقيقته إلابكونه لايشبه استواء الحوادث المقتضى لمايقتضيه من الكون فى جهة ، والخلف يقولون: المراد بالاستواء الاستيلاء والملك ، وقد نقل أن رجلا سأل مالك بن أنس الإمام رضى الله تعالى عنه عن هذه الآية فأطرق مليا ثم قال : الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وما أظنك إلا ضالا ، ثم أمر به فأخرج ، ويروى أن الزمخشرى سأل الغزالى عن هذه الآية ، فأجابه بقوله : إذا استحال أن تعرف نفسك بكيفية أو أينية فكيف يليق بعبوديتك أن تصفه تعالى بأين أو كيف وهو مقدس عن ذلك ؟ .

ومما يوهم الجسمية قوله تعالى : (وجاء ربك) وقوله صلى الله عليه وسلم — فيما رواه

. . . .

البخارى ومسلم — : « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير ويقول : من يدعونى فأستجيب له ؟ من يسألنى فأعطيه ؟ من يستغفرنى فأغفر له ؟ » فالسلف يقولون : مجىء ونزول لانعلمهما ، والخلف يقولون : المراد بالآية : وجاء عذاب ربك ، أو أمر ربك ، والمراد بما فى الحديث ينزل ملك ربك ، أو نحو ذلك .

ومما يوهم الصورة أن أحمد والبخارى ومسلما رووا أن رجلا ضرب عبده فنهاه النبى صلى الله عليه وسلم ، وقال : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » فالسلف يقولون : صورة لانعلمها ، والخلف يقولون : المراد بالصورة الصفة من سمع وبصر وحياة ؛ فهو على صفته فى الجملة ، وإن كانت صفته تعالى قديمة وصفة الإنسان حادثة ، وهذا كله مبنى على أن الضمير فى «صورته» عائد على الله تعالى ، وهو ماتقتضيه رواية أخرى وردت فى الحديث : « إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن » ومن العلماء من جعل الضمير عائداً على الأخ المصرح به فى رواية المسلم بلفظ «فإذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه فإن الله تعالى خلق آدم على صورته » أى إذا كان كذلك فينبغى احترامه باتقاء الوجه ، وقد روى أنه بلغ أحمد بن حنبل إمام أهل السنة أن أبا ثور قال فى حديث : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » : إن الضمير عائد إلى آدم، فهجره، فأتاه أبو ثور، فقال أحمد:أى صورة كانت لآدم يخلقه عليها ؟ كيف تصنع بقوله : «خلق الله آدم على صورة الرحمن» ؟ فاعتذر إليه ، وتاب بين يديه. قال أبو رجاء غفر الله تعالى له ولوالديه: والحاصل أن للعلماء فى مرجع الضمير فى هذا الحديث ثلاثة أقوال :الأول:أن الضمير عائد إلى آدم،وهو ما كان يقول به أبو ثور ، ومعناه أنه سبحانه أوجده على الصورة التى اقتضى علمه أن يكون عليها عند وجوده ، وهو معنى مستقيم مع هذا التأويل،والثانى أن الضمير يعود إلى الأخ المضروب،ومعناه أن الله تعالى خلق آدم أبا البشر على صورة هذا العبد ، وأنت أيها الضارب ابن آدم ، فما ينبغى لك أن تضرب صورة أبيك ، وقد يكون المراد إنكم جميعا أولاد آدم وقد ملكك الله بعض إخوتك فلا تتعاظم عليه ، كما ورد فى حديث آخر «كلكم لآدم ، وآدم من تراب» وفى حديث آخر « إخوانكم خولكم » وفى الحديث مايؤيد هذا المعنى أقوى تأييد ، والقول الثالث : أن الضمير يعود إلى الله تعالى ، وهو ما كان أحمد رضى الله عنه يقوله ، وتأويله على ما سبق ذكره ، وبقى عندى فى رواية « إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن » وجه آخر ، وهو ألا يكون المراد من « الرحمن » هو الله تعالى كما فهم أحمد رضى الله تعالى عنه ،

القرآن والسُّنّة ما يشعر بإثبات الجهة والجسمية له تعالى ، وكان مذهبُ أهل الحق من السَّلف والخلف تأويلَ تلك الظواهر : لوجوب تنزيهه تعالى عما يدل عليه ذلك الظاهر اتفاقاً من أهل الحق وغيرهم ـ أشار إلى ذلك مقدِّما طريقَ الخلف لأرجحيته فقال : (وَكُلُّ نَصٍّ) أى : لفظ ناصٍّ ورد فى كتاب أو سنة صحيحة (أَوْهَمَ التَّشْبِيهَا) باعتبار ظاهر دلالته : أى أوقع فى الوهم صحةَ القول به ؛ فمنه فى الجهة « يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ » وفى الجسمية « هَلْ يَنْظُرُونَ إلا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فى ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ » « وجاء رَبُّكَ » وحديث الصحيحين « ينزل ربُّنا كلَّ ليلة إلى سماء الدنيا » وفى الصورة « إن الله خلق آدم على صورته » وفى الجوارح « ويبقَى وَجْهُ ربك» « يدُ الله فَوْقَ أَيْديهِمْ »

ولكن المراد الذات المتصفة بالوصف الدال على الرحمة . والمراد أن الله تعالى فطر أبناء آدم على صفة الرحمة؛ فمن خالف ذلك كان خارجا عن مقتضى الجبلة الإنسانية إلى صفات الحيوانية من القسوة والوحشية ، نظير قوله عليه الصلاة والسلام « كل مولود يولد على الفطرة ثم أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » فمراده صلى الله عليه وسلم — على هذا — إثارة الشفقة على أخيه ، هذا ماظهر لى ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

ومما ورد مما يوهم الجوارح قوله تعالى : (ويبقى وجه ربك) وقوله جل ذكره : (يد الله فوق أيديهم) وقوله عليه الصلاة : « إن قلوب بنى آدم كلها كقلب واحد بين أصبعين من أصابع الرحمن » فالسلف يقولون : لله وجه ويد وأصابع لانعلمها إلا بأنها لاتشبه شيئاً مما يطلق عليه هذا الاسم منا كما أن له سمعا وبصرا وكلاما لايشبه شيئا مما تطلق عليه هذه الأسماء بالنسبة لنا ، والخلف يقولون : المراد بالوجه الذات ، وباليد القدرة ، والمراد بقوله عليه الصلاة والسلام « بين أصبعين من أصابع الرحمن» بين صفتين من صفاته وهما القدرة والإرادة ، وهكذا ، ويمكنك أن تعرف بعد هذا كيف توجه كل نص مما يمكن أن تطلع عليه فى القرآن أو السنة على مذهبى السلف والخلف ، والله الهادى إلى سواء السبيل .

(أوِّلْهُ) وجوبا ، بأن تَحْمِلَهَ على خلاف ظاهره، والمراد أوِّلْهُ تفصيلا مُعَيِّنًا فيه المعنى الخاصّ ، أخْذًا من المقابِلِ الآتى كما هو مختار الخَلَف من المتأخرين، فتؤوِّلُ الفوقيةَ بالتعالى فى العظمة دون المكان ، والإتيانَ بإتيانِ رسول عذابه أو رحمته وثوابه ، وكذا النزول ، وحديث « إن الله خَلَقَ آدم على صورته » ضميره يرجع إلى الأخ المصرَّح به فى الطريق الأخرى التى رواها مسلم بلفظ « إذا قَاتَلَ أحدُكم أخاه فليجتنب الوَجْهَ فإن الله خلق آدم على صُورته » والمراد بالصورة الصفة ، والوجْهِ بالذات ، أو بالوجود ، واليَدَ بالقدرة ، وأشار لتنويع الخلاف بقوله (أوْ فَوِّضْ) عِلْمَ المعنى المراد من ذلك النص تفصيلا إليه تعالى ، وأوِّله إجمالاً كما هو طريق السلف (وَرُمْ) أى اقْصِدْ واعتقد مع تفويض عِلْمِ ذلك المعنى (تَنزِيهاَ) له تعالى عما لا يليق به ؛ فالسلفُ ينزهونه سبحانه عما يُوهِمه ذلك الظاهرُ من المعنى المحال ، ويُفوِّضون علمَ حقيقته على التفصيل إليه تعالى ، مع اعتقاد أن هذه النصوصَ من عنده سبحانه ؛ فظهر مما قررنا اتفاقُ السلف والخَلف على تنزيهه تعالى عن المعنى المُحَال الذى دلّ عليه ذلك الظاهرُ ، وعلى تأويلِهِ ، وإخراجه عن ظاهره المحال، وعلى الإيمان بأنه من عند الله جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لكنهم اختلفوا فى تعيين مَحْمل له معنى صحيح وعدم تعيينه ، بناء على أن الوقف على قوله تعالى « والرَّاسِخُون فى العلم » أو على قوله « وما يعلم تأويله إلا الله » .

ثم شرع[1] فى مسألة خَلْق القرآن فقال : (وَنَزِّهِ الْقُرْآنَ) أى: ويجب

---

(١) قد قدمنا فى مبحث صفة الكلام أن مذهب أهل السنة والجماعة أن كلا من « كلام

. . . .

الله » و« القرآن » يطلق بإطلاقين ؛ فأما « كلام الله » فيطلق ويراد به الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى التى ليست بصوت ولا حرف ، وهو بهذا المعنى قديم ، ويطلق بإطلاق آخر ويراد به القرآن الكريم الذى نتلوه بألسنتنا ويسمعه بعضنا من بعض ونكتبه بأيدينا فى مصاحفنا ، ووجه إطلاق « كلام الله » على القرآن المتلو أنه دال على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، أو أنه سبحانه هو الخالق له على هذا النظم بهذه الألفاظ وهذا الترتيب المعجز وليس لأحد فيه شىء ما،وقد أطلق الله تعالى على القرآن الكريم «كلام الله» بهذا المعنى فى قوله سبحانه : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) وأطلقت عائشة الصديقة « كلام الله » على المكتوب فى المصاحف فى قولها « ما بين دفتى المصحف كلام الله » ونسب هذا إلى كثير من الصحابة ، وأما «القرآن» فيطلق أيضا بهذين الإطلاقين ؛ فتارة يطلق ويراد به الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، وتارة يطلق ويراد به ما نتلوه ونكتبه ويسمعه بعضنا من بعض لما ذكرنا فى إطلاق « كلام الله » فإن أطلق بالمعنى الأول — وهو الصفة القديمة — فهو قديم ، وإن أطلق بالمعنى الثانى فهو مخلوق،ومع أن كلا من «القرآن» و« كلام الله» يطلق تارة على الصفة القديمة وتارة أخرى على المتلو الملفوظ به فإن الأكثر إطلاق لفظ « القرآن » على المتلو الملفوظ به ، والأكثر إطلاق لفظ « كلام الله » على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، ولهذا فسر الناظم القرآن بكلام الله فى قوله «ونزه القرآن أى كلامه» حتى يكون أظهر فى المراد، وقد ذكرنا — مع ذلك — أن أئمة هذه الأمة تحرجوا أن يصفوا القرآن بالحدوث مخافة أن يتبادر إلى أذهان العامة أن الصفة القائمة بذاته حادثة لأن «القرآن» لفظ مشترك بين هذين المعنيين ، وقدمنا أن المعتزلة ذهبوا إلى أن «القرآن» و « كلام الله » حادثان ، وأنه لا معنى لهما إلا الكلام المرتب المشتمل على الأصوات والحروف ، ولهذا منعوا أن يتصف الله تعالى بالكلام وقالوا : إن معنى كلامه أنه خلق الكلام فى بعض الأجرام كالجبل أو الشجرة أو نحوهما ، ومراد المصنف هنا أن يقول : إن القرآن بمعنى كلامه تعالى ، أى بمعنى الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، مما يجب على المكلف أن يعتقد قدمه ، وينزهه عن الحدوث كما هو مذهب أهل السنة ، وأما القرآن بمعنى اللفظ الذى نقرؤه فهو مخلوق ، ومع كونه مخلوقا يمتنع أن يقال « القرآن مخلوق » ويراد اللفظ الذى نتلوه إلا فى مقام التعليم ؛ لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه تعالى أى صفته القديمة مخلوق ، ولهذا الإيهام امتنعت الأئمة من القول بخلق

عليك أيها المكلف أن تنزه القرآنَ (أيْ كَلامَهُ) النفسيَّ الأزلي القائمَ بذاته تعالى (عَنِ الْحُدوثِ) أي الوجود بعد العدم؛ فليس مخلوقا، ولا قائما بمخلوق، بل هو صفة ذاته العلية؛ لما عُلِم من امتناع قيام الحوادث بذاته، ولضرورة النظم عبر بالحدوث عن الخلق (وَاحْذَرِ انْتِقَامَهُ) أي انتقامَ الله منك وعقابَه لك إن قلتَ بحدوثه.

ثم أشار إلى تأويل ما أوهم ظاهره الحدوثَ بقوله: وإذا تحققت ماسبق (فكل نَصٍّ[1]) أي ظاهر من الكتاب والسنة (لِلْحُدُوثِ دَلاَّ) أي: دل

القرآن، وقد وقع في هذا الموضوع امتحان كبير لخلق كثير، وأشهر من امتحن بذلك الإمام الناصر لسنة رسول الله أحمد بن حنبل رضى الله تعالى عنه، فقد حبس وضرب على أن يقول «القرآن مخلوق» فأبى، ولم يقبل أن يقول هذه الكلمة — مع كونها صحيحة بأحد معنيين — مخافة أن تحمل على المعنى غير الجائز، وممن ابتلى بهذه المحنة أبو يعقوب يوسف ابن يحيى المصرى، المعروف بالبويطى، صاحب الإمام الشافعى؛ فإنه حمل من مصر إلى بغداد وطلب إليه أن يقول «القرآن مخلوق» فلم يجب إلى مادعى إليه، وقال: القرآن هو كلام الله غير مخلوق، فحبس، ومات فى السجن يوم الجمعة قبل الصلاة سنة إحدى وثلاثين ومائتين، وخرج البخارى إمام أهل الحديث فارا من هذه الفتنة، وقال: اللهم اقبضنى إليك غير مفتون، فمات بعد أربعة أيام، وسجن عيسى بن دينار عشرين سنة، وسئل الشعبي عن هذا، فقال: التوراة والإنجيل والزبور والفرقان، هذه الأربعة حادثة، ورفع أصابع يده الأربعة مشيرا، فتركوه. وهذا من المعاريض التى فيها مندوحة عن الكذب، وينسب مثل هذه الحكاية إلى الإمام الشافعى، رضى الله تعالى عنه!.

(١) أراد بهذا الكلام الرد على ماتمسك به المعتزلة القائلون بأن القرآن مخلوق أوحادث فإن جمهورهم كان يقول «القرآن مخلوق» واشتهرت المحنة التى تحدثنا عنها بعض الحديث بمحنة «القول بخلق القرآن» ولكن محمدا البلخى — وهو من المعتزلة أيضا — كان يتحرج من كلمة الخلق، ويلتزم التعبير بحدوث القرآن، ويزعم أن كلمة الخلق توهم الاختلاق، وهو الكذب؛ لكون المادة واحدة، فهو كمن فر من المطر فوقف تحت الميزاب؛ لأن

على حدوث القرآن مثل « إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ » « إنا نَحْنُ نَزَّلْنا الذِّكْرَ » (أَحْمِلْ) أيها السُّنِّيُّ (عَلَى) القرآن بمعنى (اللَّفْظِ) المنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم (الذى قَدْ دَلاَّ) على تلك الصفة القديمة القائمة به عز وجل، يعنى أن كل ظاهر من الكتاب والسنة وَرَدَ دَالاًّ على حدوث كلام الله تعالى فإنه عندنا محمول على أن المتصف بذلك إنما هو اللفظ الدال على الكلام النفسى ، لا على المعنى النفسى القديم القائم بذاته تعالى ؛ لأنه لانزاع فى إطلاق لفظى «القرآن» و «كلام الله تعالى» ـ إما بطريق الاشتراك ، وهو

الخلق والحدوث بمعنى واحد ، تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا ! والمراد أن كل ماورد فى الكتاب الكريم والسنة النبوية من النصوص الدالة بظاهرها على أن كلام الله حادث أو على أن القرآن حادث فإنه يجب على المكلف أن يحمله على أن المراد به اللفظ المنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه . وذلك مثل قوله سبحانه وتعالى : (إنا أنزلناه فى ليلة القدر) وقوله : (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) وقوله سبحانه : (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون لاهية قلوبهم) والذى ذكره العلماء أن الله تعالى خلق القرآن فى اللوح المحفوظ ، ثم أنزله إلى سماء الدنيا فى مكان منها يقال له بيت العزة ، وهذا هو المشار إليه بقوله سبحانه : (إنا أنزلناه فى ليلة القدر) أى الليلة المباركة العظيمة الشأن ، ثم كان يوحى إلى جبريل أن ينزل بما اقتضت إرادته إنزاله على الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم ، فبلغه جبريل رسول الله مفرقا بحسب مقتضيات الأحوال والوقائع ، والحاصل أنه ينبغى للمكلف أن يحمل كل كلام ورد فى القرآن أو السنة وهو دال بظاهره على حدوث القرآن أو حدوث كلام الله ــ على اللفظ المتلو ، لا على الكلام النفسى لأنه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، وأنه لا يجوز أن يقال « القرآن محدث » أو « القرآن مخلوق » أو « كلام الله محدث » أو « كلام الله مخلوق » ولو مع قصد المتلو ، إلا فى مقام التعليم ، تأسيا بأئمة هذه الأمة ، ومخافة أن يفهم من إحدى هذه العبارات مالا يجوز ؛ فهو من باب سد الذرائع .

الأرجح ، أو المجاز والحقيقة ـ على هذا المُؤَلَّفِ ، الحادث ، كما هو المتعارف عند العامة والقراء والأصوليين ، وإليه ترجع الخواصُ التي هي من صفات الحروف وعوارض الألفاظ ، وكلامُ الله تعالى بهذا المعنى: ذِكْرٌ ، ومُحْدَث ، وعَرَبي ، ومُنْزَل على النبي صلى الله عليه وسلم ، ومَتْلو ، ومُرَتب ، وفصيح ، وبليغ ، ومُعْجز ، ومشتمل على مَقَاطِعَ ومَبَادىء وغير ذلك .

ثم شرع فى ثالث أقسام[1] الحكم العقلي المتعلقة به تعالى المتقدمة فى قوله « فكل من كلف شرعاً وجبا * عليه أن يعرف ما قد وجبا * لله والجائزَ والممتنعا » وهو مايستحيل فى حقه عز وجل فقال (و) يجب شرعا أن يعتقد أنه (يَسْتَحِيل) عليه سبحانه (ضِدُّ ذِي الصِّفَاتِ[2]) المتقدِّمةِ بأسْرها، نَفْسيةً

---

(١) أجمل المصنف ما يجب على المكلف أن يعرفه بالنسبة لله تعالى ، فيما سبق بقوله « فكل من كلف شرعا وجبا * عليه أن يعرف ماقد وجبا * لله ، والجائز ، والممتنعا » فذكر الواجب فى حقه سبحانه أول مايجب معرفته ، ثم عقبه بذكر الجائز فى حقه سبحانه، ثم ذكر أنه يجب على المكلف معرفة مايستحيل عليه تعالى ،وعبر عنه بالممتنع ،هذافى الإجمال السابق ، فلما أراد تفصيل مايجب معرفته بدأ منها بالواجبات ، ثم أردفه بذكر المستحيل ، فهو ثان فى التفصيل ، وثالث فى الإجمال المتقدم ، فاعرف ذلك .

(٢) الضد له معنيان : أحدهما عرفى ، والآخر لغوى ، فأما معناه العرفى فهو « الأمر الوجودى الذى لا يجتمع مع ضده،وقد يرتفع هو وضده » ولا تصح إرادة هذا المعنى فى هذا الموضع ؛ لأن من الأضداد المستحيلة فى حقه تعالى ماليس وجوديا كالفناء ، وأما المعنى اللغوى فالضد يطلق لغة على مطلق المنافى ، سواء أكان وجوديا أم كان عدميا ، وهذا المعنى هو الذى تصح إرادته هنا؛ فيستحيل عليه تعالى العدم ،وهو ضد الوجود،ويستحيل عليه الحدوث وهو ضد القدم ، ويستحيل عليه الفناء أى طرو العدم . وهو ضد البقاء ، ويستحيل عليه المماثلة للحوادث، وهو ضد المخالفة للحوادث، والمماثلة المستحيلة تصور بأن يكون جرماسواء أكان مركباً ويسمى جسما أم كان غير مركب ويسمى جوهراً فردا ، أو بأن يكون عرضا

كانت أو سلبية ، معانى كانت أو معنوية (فى حقه) أى : فى الحكم الواجب له تعالى ؛ فلا يتصور فى العقل ثبوتُ شىء من أضدادها له تعالى ؛ إذ المستحيل ما لا يُتَصَوَّرُ فى العقل ثبوته ، فيستحيل عليه تعالى العدمُ ، والحدوثُ ، وطرُو العدم ، وهو الفناء ، والمماثلة للحوادث : بأن يكون جرماً تأخذ ذاته العلية قدراً من الفراغ المتحقق أو المتوهم ، أو يكون عرضاً يقوم بالجرم ، أو يكون فى جهة للجرم ، أوله هو جهة ، أو يتقيد بمكان أو زمان ، أو تتصف ذاته المقدسة بالحوادث أو بالصغر أو بالكبر ، أو يتصف بالأغراض فى الأفعال أو الأحكام ، وأن لا يكون تعالى قائماً بذاته : بأن يكون صفة تقوم بمحل ، أو يحتاج إلى مخصص ، وأن لا يكون واحداً : بأن يكون مركباً فى ذاته ، أو يكون له مماثل فى ذاته أو صفاته ، أو يكون معه فى الوجود مُؤَثر فى فعل

يقوم بالجرم ، أو بأن يكون فى جهة للجرم ؛ فليس فوق العرش ولا تحته ولا عن يمينه ولا عن شماله ونحو ذلك ، وقد عرفت مذهب الخلف والسلف فى بيان معنى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) أو بأن يكون فى مكان ما أو يتقيد بالزمان ، وقد ذكرنا تفصيل ذلك فى الكلام على إثبات مخالفته تعالى للحوادث ، ويستحيل عليه ألا يكون قائماً بنفسه بأن يحتاج إلى محل يقوم به أو مخصص ، وهو ضد قيامه بنفسه ، ويستحيل عليه أن لايكون واحداً بأن يكون مركبا فى ذاته أو يكون له مماثل فى ذاته أو يكون فى صفاته تعدد من نوع واحد كقدرتين وإرادتين أو يكون لأحد صفة تشبه صفته أو يكون معه فى الوجود مؤثر فى فعل من الأفعال ، وهذا كله ضد الوحدانية ، ويستحيل عليه أن يكون عاجزاً عن ممكن ما ، وهذا ضد القدرة ، ويستحيل عليه أن يوجد أو يعدم شيئا من العالم مع كراهيته أومع الذهول أو الغفلة ، وهذا ضد الإرادة ، ويستحيل عليه الجهل وما فى معناه كالظن والشك والوهم والنوم ، وهذا ضد العلم ، ويستحيل عليه الموت،وهذا ضد الحياة ، ويستحيل عليه البكم النفسى ، وهو ضد الكلام ، ويستحيل عليه العمى ، وهو ضد البصر ، ويستحيل عليه أيضا كونه عاجزاً وكونه مكرها وكونه جاهلا ـ إلخ

من الأفعال ، أو أن يكون عاجزاً عن ممكن ما،أو أن يوجَدَ شيء من العالم مع كَرَاهته لوجوده : أي عدم إرادته له تعالى ، أو مع الذهُول أو الغفْلة ، أو التعليل أو الطبع ، والجهل وما في معناه بمعلوم ما ، والموت، والبَكَم ،والصَّمَم والعمى (كالكَوْنِ) أي : كاستحالة حُلوله تعالى ووجوده (في) إحدى (الجِهَاتِ) الست ، وهي : الفوق ، والتحت، واليمين ، والشمال ، والوراء ، والأمام؛ لوجوب مخالفته للحوادث .

ثم شرع في ثاني أقسام الحكم العقلي المتقدمة فقال[1] : (وَجَائِزٌ) ـ وهو

---

(١) لما فرغ من الكلام على الواجب في حقه تعالى والمستحيل شرع يتكلم على الجائز الذي هو الثاني في الإجمال السابق ، وإنما أخره في التفصيل لأن الكلام عليه أطول من الكلام على المستحيل ، وقول المصنف « وجائز» خبر مقدم ، وقوله « ما أمكنا » أي الذي أمكن : مبتدأ مؤخر ، وقوله « إيجاداً » تمييز محول وأصله مبتدأ ، وقوله : « إعداما » معطوف على التمييز بعاطف مقدر ، والأصل الأصيل لهذا الكلام : وإيجاد ما أمكن أو إعدامه جائز في حقه تعالى،ثم حذف المضاف ـ وهو إيجاد ـ وماعطف عليه ، فأقيم المضاف إليه مقامه ، ثم جاء بالتمييز - وهو المضاف المحذوف وماعطف عليه — فصار الكلام وما أمكن جائز في حقه تعالى من جهة إيجاده وإعدامه ، وإذا نظرت إلى هذا التقدير اندفع عندك مايقال : إنه لافائدة في هذا الإخبار ؛ لأن المبتدأ والخبر شيء واحد ، لأن الجائز هو الممكن ، والممكن هو الجائز ، فكأنه قال : والجائز جائز في حقه تعالى ، أو قال : والممكن ممكن في حقه تعالى و « ما » في قوله « ما أمكنا » اسم موصول ، وهو دال على العموم : أي أنه يجوز عليه تعالى إيجاد كل ممكن أو إعدامه ، وهذا الكلام يرد على طائفتين الأولى الذين يقولون بأن بعض الأمور الممكنة واجبة عليه سبحانه وتعالى كالمعتزلة الذين ذهبوا إلى أنه يجب عليه تعالى أن يفعل ماهو الصالح لعباده ، والطائفة الثانية الذين ذهبوا إلى أن بعض الأمور الممكنة مستحيلة عليه تعالى ، كالبراهمة الذين ذهبوا إلى أن بعثة الرسل مستحيلة ، وسيأتي الكلام على كل واحدة من هاتين المسألتين تفصيلا ، إن شاء الله تعالى .

مايصحُّ فى نظر العقل وجودُه وعدمُه ـ يعنى أن الجائز العقلى (فى حقّه) تعالى هو (مَا أمْكنَا) أى : فعلُ كل ممكن وتركه ، لكنه عبّر عن الفعل بقوله (إيجاداً) وعن الترك بقوله (أعْدَاماً) ومَثَّلَ لبعض جزئيات الجائز فعله وتركه فى حقه سبحانه وتعالى بقوله (كَرَزْقِهِ) بفتح الراء ـ من إضافة المصدر لفاعله ، أى كرزق اللهِ العبدَ (الْغِنَى) ضد الفقر ، مثال للفعل ، ومثال الترك عَدَمُ رزق اللهِ العبدَ إياه .

ثم أشار إلى المسألة المترجمة بخلق الأفعال مُفرِّعاً على مامر من وجوب وَحْدَانيته تعالى وعموم علمه للمعلومات وقُدْرَته وإرادته لسائر الممكنات فقال : وإذا ثبت وجوبُ انفراده تعالى بالخلق والإيجاد (فخالقُ[1]) أى فالله

---

(١) المراد بالعبد فى قول المصنف « وخالق لعبده» كل مخلوق يصدر عنه الفعل ، عاقلا كان أوغير عاقل ، ومن الناس من قصر العبد على المكلف ، بدعوى أن بعض الأدلة التى ذكرها العلماء فى هذه المسألة لا تجرى فى غير فعل المكلف ، و « ما » فى قول المصنف « وماعمل » مصدرية تسبك مابعدها بمصدر ، وتقدير العبارة : والله خالق لعبده ولعمل عبده ، ولاخلاف فى أنه خالق لعبده ، وإنما ذكره للتمهيد لذكر مابعده ، وللتأسى بقوله تعالى : (والله خلقكم وماتعملون) .

وهذه المسألة ذات فرعين : أحدهما بيان هل الموجد للفعل المنسوب إلى العبد هو قدرة الله تعالى أم قدرة العبد ؟ وثانيهما بيان هل للعبد فيه كسب أولا ؟ وقد ذكر المصنف الفرع الأول هنا ، وسيأتى قريبا يتكلم عن الفرع الثانى بقوله : « وعندنا للعبد كسب »

وخلاصة القول فى هذه المسألة أن مذهب أهل السنة أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ، وليس لقدرة العباد تأثير فيها ، بل الله تعالى أجرى عادته بأن يوجد فى العبد قدرة واختياراً ، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المذكور مقارنا لهذه القدرة وهذا الاختيار اللذين أوجدهما الله تعالى فيه ، فيكون فعل العبد ـ على هذا ـ مخلوقا لله تعالى إبداعا وإحداثا ، ومكسوبا للعبد ، والمراد بكسبه مقارنة وجود الفعل لقدرته واختياره ، من غير أن يكون هناك تأثير منه أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلا ،

المراد بالعبد

المراد بكسب العبد

. . . .

وهذا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى ، وسيأتى إيضاح معنى الكسب فى الكلام على الفرع الثانى من فرعى المسألة ، وقال أكثر المعتزلة : أفعال العباد واقعة بقدرتهم وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب ، بل باختيار ، وذهب طائفة من المتكلمين إلى أنها واقعة بالقدرتين معاً ، وهذه الطائفة تختلف فيما بينها : فمنهم من يقول أفعال العباد واقعة بمجموع القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، على أن تتعلق القدرتان جميعاً بالفعل نفسه ، وهذا مذهب الأستاذ من أهل السنة والنجار من المعتزلة، وعندهما لا يمتنع اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، ومنهم من يقول : أفعال العباد واقعة بالقدرتين جميعا ، على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل ، وتتعلق قدرة العبد بوصف الفعل من كونه طاعة أو معصية إلى غير ذلك من الأوصاف التى لا توصف بها أفعاله سبحانه وتعالى ، كما فى لطم اليتيم تأديباً أو إيذاء ؛ فإن نفس اللطم واقع بقدرة الله تعالى وتأثيره ، وأما كونه يعد طاعة إن قصد تأديبه ومعصية إن قصد إيذاؤه فواقع بقدرة العبد وتأثيره ، وذهب الحكماء — وتبعهم إمام الحرمين — إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد إذا قارنت حصول الشرائط وانتفاء الموانع

واستدل أهل السنة على ماذهبوا إليه بالنصوص ، وبوجوه من المعقول :

الأول : أن فعل العبد ممكن فى نفسه ، وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى ، ولاشىء مما هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرة العبد . أما المقدمة الأولى فظاهرة لاتحتاج إلى استدلال ، وأما الثانية فدليلها مامر من شمول قدرته سبحانه للممكنات بأسرها ، وأما الثالثة ـ وهى عند التحقيق كبرى قياس ثان طويت صغراه لكونها نتيجة القياس الأول ـ فدليلها امتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على أثر واحد ، وإذا ثبت هذا ثبت أن فعل العبد ليس بواقع بقدرة العبد

الثانى : لوكان العبد موجداً لأفعاله بالاختيار والاستقلال لوجب أن يعلم تفاصيلها . لكنه لايعلم تفاصيل أفعاله ؛ فلا يكون موجداً لها باختياره واستقلاله ، أما الملازمة التى فى قولنا «لوكان موجداً لأفعاله لكان عالما ـ إلخ» فدليلها أن كلا من الأزيد والأنقص مماأتى به كان ممكنا أن يقع ؛ إذ كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقوع الفعل على الوجه المعين ، دون سائر الوجوه التى كان يمكن وقوعه عليها ، لأجل القصد إليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده ، وهذا يستدعى العلم بالوجوه التى يمكن أن يقع كل فعل عليها وبإيثار الوجه المعين دون غيره ، وذلك مما تشهد به البديهة ، وإذاً

. . . .

فتفاصيل الأفعال الصادرة منه باختياره لابد أن تكون مقصودة معلومة له . وأما الاستثنائية التى هى قولنا « لكنه لايعلم تفاصيل أفعاله » فدليلها أن النائم والساهى قد يفعل كل منهما باختياره فعلا كانقلابه من جنب إلى جنب آخر ونحوه وهو لايشعر بكمية ذلك الفعل ولا كيفيته ، وأيضا المحرك منا لأصبعه محرك لكل أجزائها لا محالة ، ولاشعور له بها ، فكيف يتوهم أنه يعرف حركتها ويقصدها ؟ ومتى ثبتت كل هذه المقدمات ثبت ضرورة أن العبد غير موجد لأفعاله بالاختيار والاستقلال .

الثالث : لو كان العبد موجداً لفعله باختياره وقدرته استقلالا لوجب أن يكون متمكنا من فعل كل عمل يقدم عليه وتركه وإلا لم يكن قادراً عليه مستقلا بإيجاده ولوجب أيضاً أن يكون ثمة مرجح يرجح فعله على تركه ؛ إذ لولم يتوقف على المرجح والفرض أن صدور الفعل عن العبد جائز لا واجب للزم ترجيح أحد الأمرين المتساوين بغير مرجح ، وهو محال ، وإذا لزم وجود المرجح ، فهذا المرجح إما أن يكون من العبد باختياره فيلزم التسلسل لأنا ننتقل إلى صدور هذا المرجح منه ، وهكذا ، وإن كان المرجح من الله تعالى فهو المطلوب

وههنا شيآن نريد أن ننبهك إليهما :

الأول : أنه قد تبين لك أن أهل الملة جميعا متفقون على أن الله تعالى خالق العباد ، وعلى أنه خالق أفعالهم الاضطرارية كانتفاضة الحمى وحركة القلب والمعدة وحركة المرتعش ، وتبين لك أن مذهب أهل السنة أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد الاختيارية أيضا خيرها وشرها ، وأن للعبد فيها كسبا ، فإذا وجدت فى القرآن الكريم أو السنة النبوية نسبة الفعل الاختيارى إلى العبد فمنشؤه النظر إلى ماله فيه من الكسب ، وإذا وجدت فى القرآن الكريم أو السنة النبوية نسبة الأفعال إلى الله تعالى فهو بالنظر إلى حقيقة الحال وأنه سبحانه هو الخالق لكل شىء .

الأمر الثانى : أن الأدب يقتضى أن ننسب الخير إلى الله تعالى لأنه الفاعل الموجد وأن ننسب الشر إلى أنفسنا لأننا كسبناه لها ، وقد جاء هذا الأدب العالى فى كثير من آيات الكتاب العزيز ، انظر إلى قوله تعالى على لسان إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام :(الذى خلقنى فهو يهدين ، والذى هو يطعمنى ويسقين ، وإذا مرضت فهو يشفين) تجده قد أسند كل الأفعال إلا المرض إلى الله تعالى لكونها خيراً وفعلها منة من الله على عبده ،فلما ذكر المرض أسنده إلى نفسه مع أنه يعلم حق العلم أن الله هو الموجد للمرض أيضا ، ثم تدبر فى قول العبد

تعالى لا غيره هو الخالق (لِعَبْدِهِ) المراد منه كل مخلوق يصدر عنه الفعلُ ، عاقلا كان أو غيره (وَمَا عَمِلْ) أى وخالقٌ أيضاً لسائر أفعاله الاختيارية ، وأما الاضطرارية فهى مخلوقة له تعالى باتفاق أهل الحق وغيرهم؛ فالفعل مخلوقٌ له تعالى و إن كان قائماً بالعبد كالبَيَاض القائم بالجسم بخلق الله تعالى و إيجاده و (مُوَفَّقٌ) من التوفيق ، وهو لغة : التأليف ، وشرعا : خَلْقُ قدرة الطاعة والداعية إليها فى العبد ، كما قاله إمام الحرمين ، وأراد بالقدرة سلامةَ الأسباب والآلات ؛ فزاد قيدَ الداعية لإخراج الكافر ، ولما أراد الأشعرى بالقدرة العَرَضَ المقارنَ للطاعة عرَّفه بقوله : خلق قدرة الطاعة فى العبد ؛ فلا يَصْدُق

الصالح لموسى عليه الصلاة والسلام : (أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر فأردت أن أعيبها) مع قوله : (فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما) فإنك تجده نسب إحداث العيب بالسفينة إلى نفسه لكونه فى ظاهر الأمر شرا ، فلما ذكر المنة على الغلامين وظاهر أمرها الخير نسبها إلى الله تعالى ، وكل من عند الله ، ولكن هذا أدب فى الكلام علمناه الله تعالى ، نسأله سبحانه أن يؤدبنا بآداب تنزيله الذى أدب به رسله وصفوته من خلقه ، آمين .

(١) اختلفت كلمة العلماء فى تفسير قدرة الطاعة ؛ ففسرها إمام الحرمين الجوينى بأنها «سلامة الأسباب والآلات» والمراد من الأسباب الأشياء التى تكون حاملة على فعل الشىء، والمراد من الآلات الأشياء التى تكون بها المعونة على فعل الشىء ، ونضرب لك مثلا يتضح به أمر كل من الأسباب والآلات ، أنت تريد الصلاة مثلا ، فالماء الذى تتوضأ به من الأسباب العرفية لفعل الصلاة ، والأعضاء التى تحاول بها فعل هذه الطاعة آلات لها ، فإذا فسرنا قدرة الطاعة التى يخلقها الله تعالى فى العبد بهذا التفسير احتجنا إلى زيادة قيد فى تعريف التوفيق ، حتى لا يقال : إن الكافر موفق إذا ؛ لأن الله تعالى خلق فيه قدرة الطاعة بهذا المعنى ، وهذا القيد هو أن نقول فى تعريف التوفيق « هو خلق قدرة الطاعة فى العبد وتسهيل سبيل الخير إليه » أو يقال « التوفيق هو خلق الله قدرة الطاعة فى العبد والداعية إليها » والمراد من الداعية الميل النفسانى بحيث يجد فى نفسه انسياقا إليها ورغبة فى فعلها ، ولاشك أن الله تعالى خلق فى الكافر قدرة الطاعة بالمعنى السابق ذكره ، ولكنه لم يخلق

على الكافر ، يعني أن مما يجب اعتقاده أن الله تعالى هو الخالق لقدرة الطاعة فيمن أراد توفيقه ، وهو المراد بقوله (لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَصِلْ) لرضاه ومحبته (وخاذِلٌ) أي : خالق لقدرة المعصية فيمن أراد خذلانه ، أي ترك نُصْرته وإعانته ، وهو المراد بقوله (لِمَنْ أَرَادَ بُعْدَهُ)عن رضاه ومحبته ؛ فكنى عن

فيه الميل النفساني إليها ، أو لم يسهل عليه سلوك سبيلها ؛ فيكون الكافر غير موفق لعدم خلق الميل النفساني أو لعدم وجود التسهيل المذكور فيه ، وفسر الأشعري قدرة الطاعة بأنها « العرض المقارن لفعل الطاعة » وعلى هذا التفسير لايحتاج إلى ضميمة شيء لكي تخرج الكافر ؛ لأن الكافر لم يخلق الله تعالى فيه قدرة الطاعة بهذا المعنى ، وأورد على هذا الكلام أن تكليف الله تعالى عباده بفعل الطاعات واقع منه سبحانه قبل فعل العبد الطاعة؛ فإذا فسرنا القدرة على الطاعة بهذا التفسير لزم أن يكون المكلف في وقت التكليف عاجزاً عن فعل ما كلف به ، وهو ممنوع الوقوع ، وأحسن مانراه في الجواب عن هذا أن نقول : إن القدرة على فعل الطاعة على ضربين : الأول قدرة واستطاعة بمعنى تمكين الله العبد من أن يفعل الفعل أو يتركه بمحض اختياره ، وهذه هي مناط الأمر والنهي وهي المصححة للفعل ، ولاشك أنه يجب فيها بهذا المعنى أن تقارن الفعل ، والثاني قدرة واستطاعة يجب معها وجود الفعل ، وهي بغير شك مقارنة للفعل لاسابقة عليه ، وقد أشارت نصوص الشريعة من الكتاب والسنة الصحيحة إلى هذين الضربين .

فالإشارة إلى الأول منهما في قوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) وقوله سبحانه : (فاتقوا الله ما استطعتم) وفي قوله عليه الصلاة والسلام لعمران ابن حصين : « صل قائما ، فإن لم تستطع فعلى جنب » ومعلوم أن الحج والصلاة واجبان على المستطيع بمعنى المتمكن من الفعل المتهيء له ، سواء أفعل أم لم يفعل .

والإشارة إلى الضرب الثاني في قوله تعالى : (ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون) وقوله : (وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا ، الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري ، وكانوا لايستطيعون سمعا) فالمراد بعدم استطاعتهم مشقة ذلك عليهم ، وصعوبته على نفوسهم، فنفوسهم لاتقبل عليه ولاتريده ، وإن كانوا قادرين على فعله متمكنين منه لو أرادوه .

وهذا إيضاح وبيان لما أجاب به القوم من أن العبد قادر حين التكليف بالقوة القريبة لما اتصف به من سلامة الآلات وتوافر الأسباب

التوفيق المراد بالوصول ، وعن الخذلان المراد بالبُعْد ، تعبيراً باللازم عن اللزوم ؛ فالموفَّقُ لا يَعْصِي ؛ إذ لا قدرة له على المعصية ، كما أن المخذول لا يُطيع ؛ إذ لا قدرة له على الطاعة ، واستغنى بنسبة خلق التوفيق إليه تعالى عن نسبة الهِدَاية ، و بنسبة خَلْق الخِذْلان عن نسبة خلق الضلال والخَـتْم والطَّبْع والأكِنَّة والمَدِّ في الطُّغْيَان ، والأصْلُ في ذلك قوله تعالى : « إنك لا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ ، ولـكنَّ الله يَهْدِى مَنْ يَشاء» «فمن يُرِدِ الله أنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإسْلَامِ ، ومَنْ يُرِدْ أنْ يُضِلَّه يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً » .

ولمـــا اختلف الأشاعرة والماتريدية في الوعد والوعيد أشار إلى ذلك بقوله : (و) مما يجب شرعا اعتقاده أن الله تعالى (مُنْجِزٌ) أى مُعْطٍ (لِمَنْ أَرَادَ) به خيراً (وَعْدَهُ)[١] الذى سبقت به إرادته في الأزل ؛ إذ المراد لا يتخلف عن

(١) مفعول « أراد » فى قول المصنف « ومنجز لمن أراد وعده » محـذوف ، وأما قوله « وعده » فهو مفعول منجز ، والمنجز : المعطى ، والمراد بالوعد الموعود به ،ومعنى الـكلام : أن وعد الله تعالى المؤمنين بالجنة والثواب لا يتخلف شرعا ، وهذا أمر مقطوع به لقوله تعالى :(وعد الله ، لا يخلف الله وعده) وقوله جل ذكره : (إن الله لا يخلف الميعاد) والمراد بالميعاد الوعد كما قاله المفسرون ، وبيان وجه كونه مقطوعا به أنه لو تخلف إعطاء الله تعالى الموعود به لزم الـكذب والسفه والخلف والنقص ، وكل واحد من هذه الأشياء محال على الله تعالى ؛ فما أدى إليها أو إلى بعضها فهو محال أيضا ، وهذا القدار متفق عليه بين كل من الأشاعرة والماتريدية،وأما الوعيد — وهو تعذيب الله الكفار والعصاة وإدخالهم النار — فذهب الأشاعرة إلى أنه يجوز أن يغفر الله الذنوب ،ويدخل مرتكبها النار ولا يعذبه ، كما يجوز أن يعاقبه ويدخله النار ، واستدلوا على ذلك بنحو قوله تعالى : (إن الله يغفر الذنوب جميعا) وبقوله سبحانه على لسان عيسى عليه السلام:(إن تعذبهم فإنهم عبادك،وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) ولولا أن عيسى عليه السلام يعلم أن غفران الذنوب جائز شرعا لما قال هذا،

. . . .

وأيضا فإن إخلاف الإنسان ماتوعد به وهدد به لايعد نقصاً ، بل يعد كرما وحسن خلق ، وقد يمدح به الناس ؛ فمن ذلك قول الشاعر :

وإنى وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادى ومنجز موعدى

فلما اختلف أمر الخلف فى الوعد والوعيد ، فعد العقلاء إخلاف الوعد نقصاً ، وعدوا إخلاف الوعيد كرماً ، وكان الله سبحانه وتعالى موصوفا بكل كمال ، جاز أن يخلف الإيعاد ولم يجز أن يخلف الوعد .

وذهب الماتريدية إلى أنه لايجوز عليه سبحانه أن يخلف الوعيد كما لايجوز عليه أن يخلف الوعد . واستدلوا على ذلك بأنه لو جاز تخلف الوعيد للزم عنه مفاسد كثيرة : منها وقوع الكذب فى خبره تعالى الذى أخبر فيه بأن يعاقب من اقترف الآثام . والكذب فى خبره تعالى محال ، ومنها تبدل القول ، وهو سبحانه وتعالى يقول : (مايبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد) ومنها أنه يستتبع القول بعدم خلود الكفار فى النار حيث جوزنا أن يعفو الله ، وخلود الكفار فى النار مما قامت الأدلة المتوافرة عليه .

وقد أجاب الأشاعرة على ذلك ؛ أما عن لزوم الكذب فقالوا : لانسلم أنه يلزم الكذب ؛ لأن الكريم إذا أخبر بالوعيد فإن اللائق بكرمه أن يبنى إخباره به على المشيئة وإن لم يصرح بها ؛ فإذا قال : « لأعذبن زيداً » مثلا فإن نيته أن يعذبه إن شاء ؛ فلو لم يعذبه لم يكن كاذباً ؛ لأنه لم يشأ عذابه ؛ بخلاف الوعد فإن اللائق بالكرم أن يبنى إخباره على الجزم ، وقد وجدنا فى الحديث مصداق ذلك ، وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم : « من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجز له ، ومن أوعده على عمل عقابا فهو بالخيار : إن شاء عذبه ، وإن شاء غفر له » وأما عن لزوم تبديل القول فإن الممنوع إنما هو تبديل القول فى وعيد الكفار أو من لم يرد الله تعالى العفو عنه ، وهو نحو الجواب عن الموضوع السابق وأما عن استتباعه القول بعدم خلود الكفار فى النار فإنا لانسلم ذلك ؛ لأننا نقرر أنه لا يجوز العفو عن الكفر ؛ فيكون ماذكرناه مقصوراً على عصاة المؤمنين ، وهذا التخصيص مستفاد من قوله تعالى : (إن الله لايغفر أن يشرك به ، ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)

وينبنى على هذا الخلاف أنه : هل يجوز أن يقول الإنسان فى دعائه : اللهم اغفر لى

الإرادة ؛ لأنه لو تخلف إعطاء الموعود به لزم الكذب والسفه والخلف والتبديل في القول ، وهو خلاف قوله تعالى « إنّكَ لاتُخْلِفُ المِيعَاد » « مَايُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ » فالثواب فَضْلٌ من الله تعالى وعَد به المطيع ، فيفى له به ؛ لأن الخلف في الوعد نقصٌ يجب تنزيهه تعالى عنه ، بخلاف الوعيد؛ فإنه لا يستحيل إخلافه ؛ فيجوز عليه سبحانه أنه لا يفى به مَنْ أوْعَدَهُ إياه ، لأن الخلف فى الوعيد لا يُعد نقصاً ، بل يعد كرما يُتَمَدَّحُ به ، والكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائقُ بكرمه أنه يبنى إخباره به على المشيئة ، وإن لم يصرح بها ، بخلاف الوعد ؛ فإن اللائق بكرمه أنه يبنى إخباره به على الجزم ، هذا ماذهب إليه الأشاعرة ، وذهب الماتريدية إلى امتناع تخلف الوعيد كالوعد ، وجعلوا الآيات الواردة بعموم الوعيد مخصوصَةً بالمؤمن المغفور له .

وأشار إلى اختلافهما أيضاً فى السعادة والشقاوة بقوله : ومما يجب اعتقاده أن يكون (فَوْزُ السَّعِيدِ) أى ظفره بحسن الخاتمة وإتيانِ الموافاة (عِنْدَهُ) تعالى (فى الأزل [1]) على ماذهب إليه الأشاعرة ، والأزلُ : عبارة عن عدم الأولية ،

ولجميع المسلمين جميع الذنوب ، أو لا يجوز ذلك ؟ فأما الماتريدية فيقولون : لا يجوز الدعاء بهذه العبارة وأمثالها ، وأما الأشاعرة فيقولون : يجوز ، والله تعالى أعلى وأعلم

(١) المراد بالسعيد هنا عند الأشاعرة الذى يموت على الإيمان ، والمراد بالشقى الذى يموت على الكفر ؛ والغرض تقرير أن سعادة السعيد أى موته على الإيمان وشقاوة الشقى أى موته على الكفر مقدرتان فى الأزل لا يتغيران ولا يتبدلان ؛ فمن ختم له بالإيمان دل على أنه فى الأزل كان من السعداء وإن سبق ذلك كفر ، ومن ختم له بالكفر دل على أنه فى الأزل كان من الأشقياء وإن تقدمه إيمان ، كما يدل لذلك حديث الصحيحين ، وفيه « إن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى مايكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة

أو عن استمرار الوجود فى أزْمِنَةٍ مُقَدَّرة غيرمتناهية فى جانب الماضى (كَذَا الشَّقِىُّ) أى شقاؤه ووقوعُه فى سوء الخاتمة وكفر الموافاة أزلى عنده تعالى ، مثل سعادة السعيد (ثُمَّ لَمْ يَنْتَقِل) كل واحد عما ختم له به ، وإلا لَزِم انقلاب العلم جهلا ، وتَبَدُّلُ الإيمان كفراً بعد الموت ، وعكسه ، وهو بديهى الاستحالة

ومراد المصنف — رحمه الله تعالى ! — أن السعادة والشقاوة أزليتان : أى مُقَدَّرتان فى الأزل ، لا تتغيران ، ولا تتبدلان ؛ فالسعادة : الموت على الإيمان ، والشقاوة : الموت على الكفر ؛ لتعلق العِلْمِ الأزلى بهما كذلك : فالسعيد : مَنْ علم الله فى الأزل موته على الإسلام ، وإن تقدم منه كفر .

فيدخلها ، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى مايكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها » وهذا الذى ذكرناه هو مذهب الأشاعرة كما قلنا وذهب الماتريدية إلى أن السعادة هى الإيمان فى الحال ، والشقاوة هى الكفر فى الحال ، وإذا مات الكافر على الإيمان فقد انقلب شقاؤه سعادة ، وإذا مات المؤمن على الكفر — والعياذ بالله تعالى — فقد انقلبت سعادته شقاوة ، ويترتب على هذا الخلاف فى أنه هل يجوز أن يقول الإنسان : أنا مؤمن إن شاء الله ، أو لا يجوز ذلك ؟ فعلى مذهب الأشاعرة يجوز أن يقول ذلك ؛ لأن المعنى بهذه العبارة عندهم أنا أرجو أن يشاء الله لى أن أموت على الإيمان ، وعند الماتريدية لا يجوز للانسان أن يقول ذلك ؛ لأن حاصل هذه العبارة على مذهبهم موهم أنه شاك فى إيمانه فى الحال ، أو أنه يعلق حصول إيمانه الآن على المشيئة ، وكلاهما قادح فى حصول الإيمان ، ومن العلماء من جعل الخلاف فى هذه المسألة بين أئمة الشريعة ؛ فقال : جوز الإمام الشافعى أن يقول الإنسان : أنا مؤمن إن شاء الله ، ومنعه مالك وأبو حنيفة ، وقال بعض أتباع الإمام مالك : إنه يجب على الإنسان أن يقول ذلك ، ولاشك أن الخلاف فى جواز إطلاق هذه العبارة ومنعها خاص بحالة ما إذا لم يرد المتكلم بها أنه شاك فى الإيمان ، وما إذا لم يرد التبرك بذكر اسم الله تعالى ؛ فأما إذا قال ذلك وهو يريد أنه شاك فهو غير جائز بالإجماع ؛ لأن الشك فى إيمان نفسه كفر ؛ وإذا قال ذلك وهو لا يريد إلا التبرك بذكر اسم الله تعالى فإنه جائز بالإجماع

والشقى : مَنْ علم الله فى الأزل موته على الكفر ، وإن تقدم منه إسلام ، ويترتب على السعادة الخلودُ فى الجنة وتوابعه ، وعلى الشقاوة الخلودُ فى النار وتوابعه ، وعلى هذا يصح أن تقول « أنا مؤمن إن شاء الله تعالى » نظراً للمآل

وعند الماتريدية لا يصح ذلك ، نظراً للحال ؛ إذ السعيد عندهم هو المسلم ، والشقى : هو الكافر ، والسعادة : الإسلام ، والشقاوة : الكفر ؛ فيتصور فى السعيد أنْ يشقى ، بأن يرتدَّ بعد الإيمان ، ويسعد الشقى بأن يؤمن بعد الكفر ؛ فليس كل من السعادة والشقاوة أزليا ، بل تتغيران وتتبدلان ، والخلف لفظى ؛ لأن الأشعرى لا يحيل ارتداد المسلم الغير المعصوم ، ولا إسلام الكافر الغير المحتوم عليه بالشقاوة ، والماتريدى لا يجوز الارتداد على مَنْ علم الله موتَهُ على الإسلام ، ولا الإسلام على مَنْ علم الله موتَهُ على الكفر .

ثم أشار إلى المسألة المترجمة عندهم بمسألة الكَسْبِ ، فقال : (وَعِنْدَنا[1])

---

(١) قد تقدم القول فى أن الله تعالى خالق لأفعال العبد الاختيارية ، وهذا هو الفرع الثانى من فروع هذه المسألة ، على ماذكرنا لك آنفا (ص١٣٩) وحاصل ما أشار المصنف إليه هنا أن فى هذه المسألة ثلاثة مذاهب ؛ الأول : مذهب أهل السنة والجماعة ، وحاصله أن للعبد فى أعماله الاختيارية كسبا ، وأنه ليس له إلا ذلك الكسب ؛ فليس هو مجبورا عليها كما يقول الجبرية ، وليس هو خالقا لها كما يقول المعتزلة ، والثانى : مذهب الجبرية ، وحاصله أن العبد ليس له شىء فى عمله الاختيارى ، لاخلق وإبداع ولا كسب ؛ بل هو مجبور مقهور على فعله ، ومثله مثل الريشة المعلقة فى الهواء تقلبها الريح كيف شاءت ، وإلى هذا يشير الشاعر على مذهبهم الفاسد :

ألقاه فى اليم مكتوفا ، وقال له : إياك إياك أن تبتل بالماء

. . . .

والثالث: مذهب المعتزلة وحاصله أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقوة وقدرة خلقهما الله فيه ، ومن هذا التقرير تعلم أن الجبرية أفرطوا فى غلوهم ، والمعتزلة فرطوا ، فأما أهل السنة فكان مذهبهم وسطا .

وللعلماء اختلاف فى تفسير الكسب على مذهب أهل السنة ، وقبل أن نبينه لك موضحاً نذكر لك أن هناك أربعة أمور ، أولها : الإرادة السابقة على الفعل ، وثانيها : القدرة المقارنة للفعل ، وثالثها : نفس الفعل المقارن للقدرة عليه ، ورابعها : الارتباط والتعلق بين القدرة التى يكون بها الفعل وبين الفعل نفسه ، إذا علمت هذا فاعلم أن من العلماء من جعل الكسب هو الإرادة التى هى العزم على الفعل وتوجيه القصد والنية إليه ، ومنهم من جعل الكسب هو التعلق بين القدرة والفعل ، ولهم فى تعريفه عبارتان : الأولى قول بعضهم « الكسب هو مايقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به » وهو يتمشى على المذهبين جميعا ؛ إذ يصح أن تجعل « ما » فى قولهم « مايقع به المقدور » نكرة موصوفة واقعة موقع ارتباط ؛ وأن تجعلها نكرة موصوفة واقعة موقع إرادة ، فكأنه على التقدير الأول قد قيل : الكسب هو : هو ارتباط وتعلق يقع به المقدور — إلخ ، وكأنه على التقدير الثانى قد قيل الكسب : إرادة يقع بها المقدور — إلخ ، والمقدور فى هذا التعريف يراد به الفعل كالحركة ونحوها ، والمراد بالقادر فى هذا التعريف العبد ، ومعنى قولهم : « من غير صحة انفراد القادر به » من غير تجويز كون العبد منفرداً بفعل ذلك المقدور ، بل ومن غير صحة كون العبد مشاركا فى فعل ذلك المقدور ؛ إذ لاتأثير للعبد بوجه ما ، لا على الاستقلال ولا على المشاركة ، والله سبحانه وتعالى هو المنفرد بعموم التأثير وليس للعبد إلا مجرد المقارنة أو توجه القصد ؛ فإذا جعلت الكسب هو الارتباط لم يكن الكسب حينئذ مخلوقا ؛ لأن الارتباط أمر اعتبارى لا وجود له وإذا جعلت الكسب هو الإرادة الحادثة التى تتوجه نحو الفعل كان الكسب حينئذ مخلوقا ، والتعريف الثانى هو قول بعضهم « الكسب هو ما يقع به المقدور فى محل قدرته » ويمكن — كما ذكرنا فى شرح التعريف الأول — أن يحمل «ما» فى قولهم « ما يقع به المقدور » على التعلق ، وعلى الإرادة ، والمقدور هنا هو المقدور هناك ، ومحل القدرة الجارحة التى بها الفعل كاليد فى الضرب .

فإن قلت : فلا معنى لهذا الكلام إلا أن مذهب أهل السنة يدل على أن العبد مختار فى

. . . .

الظاهر لاغير ، وهو مجبور فى الباطن ، وأى قيمة لهذا الاختيار الظاهرى ؟ مع قولكم : إن الله تعالى قد علم وقوع الفعل من العبد ، وماعلم الله وقوعه فلا بد من وقوعه ، ثم أنتم تقولون : إنه سبحانه وتعالى قد خلق فيه القدرة على هذا الفعل ، فلا خلاف بينكم وبين الجبرية إلا فى الاختيار الظاهرى ؛ فهم يقولون : العبد مجبور ظاهراً وباطنا ، وأنتم تصيرون إلى القول بأنه مجبور باطنا ، وإن كان مختاراً ظاهراً .

فالجواب عن هذا الكلام أن نبادر بأن نقرر لك أن كثيرا من المحققين قد سلموا استلزام هذا الكلام للجبر باطنا ، وأجابوا عنه بقولهم : إن الله تعالى لايسأل عما يفعل وهم يسألون ، وهذا جواب لايشفى غليل أهل النظر ؛ لأن للجبرية أن يقولوا مثل هذا ، وهم لاينكرون أن الله تعالى لايسأل عما يفعل ، ولهذا كان الحق فى هذه المسألة أن يقال : لاشك أن ماهيات الممكنات كلها — ومنها الأفعال التى تنسب إلى العباد — معلومة لله سبحانه وتعالى أزلا ، وإذا كانت معلومة له سبحانه فهى عنده متميزة فى أنفسها تميزاً ذاتيا غير مجعول ؛ لأن تعلق العلم بها تعلق انكشاف وإحاطة بغير تأثير كما هو معلوم وكما ذكرناه فيما سبق ، ومن تميزها فى ذاتها أن لها أسبابا ناشئة عن استعدادات ذاتية غير مجعولة أيضا ؛ فإذا تعلق العلم الإلهى بها على ماهى عليه فى أنفسها وبأنها يقتضيها استعدادها تعلقت الإرادة الإلهية بهذا الذى اختاره العبد بمقتضى استعداده ؛ فيصير مراده بعد تعلق الإرادة الإلهية مراد الله تعالى ؛فاختياره الأزلى بمقتضى استعداده متبوع للعلم المتبوع للارادة واختيار العبد فيما لايزال تابع للارادة الأزلية المتعلقة باختياره ، فالعباد منساقون إلى فعل مايصدر عنهم باختيارهم ، لا بالإكراه والجبر ، وليسوا مجبورين فى اختيارهم الأزلى ؛ لأنه سابق الرتبة على تعلق العلم الذى هو سابق على تعلق الإرادة ، ولإيضاح ذلك نقول : إن معنا أربعة أشياء مترتبة : أولها اختيار العبد أزلا ، وهذا هو المعلوم ، والثانى : تعلق علم الله تعالى بهذا الاختيار ، والثالث تعلق إرادة اللهتعالى به ، والرابع : وقوعه وفقاللارادة ، وهذا الرابع هو الذى يقال إن العبد مجبور فيه ، وعند التحقيق لا جبر ؛ لأنه ما من شىء فيه يبرزه الله تعالى بمقتضى الحكمة ويفيضه على الممكنات إلاوهو مطلوبها بلسان استعدادها وما حرم الله أحدا من خلقه شيئا من ذلك ، كما يشير إليه قوله سبحانه : (الذى أعطى كل شىء خلقه) أى الثابت لهفى الأزل مما يقتضيه استعداده الذى ليس مجعولا ، وليس يضر أن الصور الوجودية الحادثة مجعولة ، وقوله سبحانه (فألهمها فجورها وتقواها) معناه

. . . .

أرشدها وساقها إلى اختيار ماهو ثابت لها فى نفس الأمر ، ثم إن فائدة إرسال الرسل وإنذارهم من أرسلوا إليهم بعد أن علم الله تعالى أن منهم من لايثمر فيه الإنذار هو استخراج سر ماسبق به العلم التابع للمعلوم من طواعية بعض المكلفين وإباء بعضهم الآخر؛ لئلا يكون على الله حجة بعد الرسل ؛ فإن الله تعالى لو أدخل فريقا من الناس النار لسابق علمه أنهم لايؤمنون لكان شأن المعذب منهم ما وصف الله تعالى بقوله : (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا : ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) فأرسل سبحانه الرسل مبشرين ومنذرين ليستخرج ما فى استعداد العباد من الطوع والإباء ، فيهلك من هلك عن بينة . ويحيى من حى عن بينة ، إذ بعد الذكرى وتبليغ الرسالة تتحرك الدواعى للطوع أو الإباء بحسب الاستعداد الأزلى فيترتب عليه الفعل أو الترك بمشيئة الله وإرادته السابقة التابعة للعلم التابع المعلوم الثابت أزلا الذى هو استعداد العبد ، فيترتب على ذلك النفع والضر من الثواب والعقاب ، وإنما قامت الحجة على العصاة والمذنبين والكفار لأن الذى امتنعوا عن الإتيان به ـ بعد بلوغ الدعوة وظهور المعجزة ـ وهو الإيمان والطاعة لم يكن أمرا ممتنعا لذاته ؛ إذ لوكان ممتنعا لذاته لما وقع من أحد ، فوقوع الإيمان والطاعات من بعض العباد يدل على أن الإيمان والطاعات أمور لاتمتنع لذواتها ، وإنما تمتنع لإباء بعض الناس وامتناعهم منها ، وهذا الإباء والامتناع ناشىء عن استعدادهم الأزلى باختيارهم السىء ، وإن كان إباؤه الحادث واقعا بخلق الله تعالى فإن فعل الله تابع لمشيئته سبحانه التابعة لعلمه التابع للمعلوم ، ونعود فنقول : إن المعلوم الذى هو استعداد العبد من حيث ثبوته أزلا غير مجعول ، فعلم الله تعالى يتعلق به أزلا على ماهو عليه فى ثبوته غير المجعول ، ثم تتعلق الإرادة بتخصيص ماسبق العلم به من مقتضى استعداده الأزلى ، فتبرز القدرة على طبق الإرادة (قل فلله الحجة البالغة ، فلوشاء لهداكم أجمعين) أى ولكنه لم يشأ هدايتكم أجمعين ، إذ لم يسبق العلم بذلك لكون العلم ليس إلا كاشفا لما فى الاستعداد الأزلى ، فالمعلوم المستعد للهداية فى نفسه كشفه على ماهو عليه من قبوله لها ، والمعلوم المستعد للغواية تعلق به على ماهو عليه من عدم قبوله للهداية ، فلم يشأ إلاماسبق به العلم من مقتضيات الاستعداد ، فلم تبرز القدرة إلا ما شاء الله تعالى ؛ فصح أن له سبحانه الحجة البالغة على من حاول أن يعتذر عن نفسه ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : « فمن وجد خيراً فليحمد الله ، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه » أما فى الأول — وهو من وجد خيرا — فلأن الله تعالى متفضل بالإيجاد ، لا واجب عليه ؛ ليحمده على تفضله

أهلَ السنة والحق ، خلافاً لِلجَبْرِيَّة والمعتزلة المردُودِ عليهما بقوله « فليس مجبوراً - إلخ » (للعبد) المراد به كلُّ مخلوقٍ يصدر منه فعل اختيارى (كَسْبٌ) لأفعاله الاختيارية ، والكسب : ما يقع به المقدورُ بلا صحة انفراد القادر به ، أو ما يقع به المقدور فى محل قدرته ، بخلاف الخلق ؛ فإنه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به ، أو ما يقع به المقدور لا فى محل قدرته ، فالكسبُ لا يوجبُ وجود المقدور ، وإن أوجب اتصاف الفاعل بذلك المقدور (كُلِّفًا بِهِ) العبدُ ؛ أى ألزمه الله بسببه فعلَ ما فيه كُلْفَة ؛ لأنا نعلم بالبرهان أن لا خالق سواه تعالى ، وأن لا تأثير إلا للقدرة القديمة ، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله ، كالصعود ، دون البعض ، كالسقوط ، فسمى أثر القدرة الحادثة كَسْباً وإن لم نعرف حقيقته ، ويفهم من قوله « كلفا » رد مذهب الجبرية (ولَمْ يكُنْ) العبدَ (مُؤثِّراً) فى المقدور تأثيرَ اختراع وإيجادٍ له ، ومرادُ النظم : أن مذهب أهل السنة : أن للعبد كسباً لأفعاله يتعلق به التكليفُ من غير أن يكون مُوجداً وخالقاً لها ، وإنما له فيها نسبة الترجيح ، كالميل للفعل ، أو الترك ، والأصلُ فى ذلك قوله تعالى « وخَلَقَ كل شىء فقدَّره تقديراً » « واللهُ خلقكم وما تعملونَ » ولو كان العبدُ خالقاً لأفعاله لكانَ عالماً بتفاصيلها ، واللازمُ باطلٌ ؛ فالملزوم كذلك (فَلْتَمْرِفا) هذا الحكم الخفىَّ

وأما فى الثانى — وهو من وجد شراً — فلأنه سبحانه ما أبرز بقدرته إلا ما هو من مقتضى استعداد العبد ، والحمد لله على كل حال ، ونعوذ به سبحانه من أهل الزيغ والضلال .

الإدراكِ ، مع ظهوره عند مثبت الوحدانية المحضَةِ له تعالى ، وهذه النسخة هى التى أصلحها أستاذنا ـ رحمه الله تعالى ـ فى المبيضة بيده ، وهى أحسن من المتداولة فى أيدي الناس . قال : ومامنعنى أن أشرح عليها إلا غيبة الأصل عنى كما نبه على ذلك بطرة أصله ، وفهم من قوله « ولم يكن مؤثراً » رَدُّ مذهب المعتزلة ، لـكن القوم لا يكتفون إلا بالتصريح فى مقـــام رَدِّ المذاهب الفاسدة .

فلذا أشار إلى رد مذهب الجبرية بقوله (فَلَيْسَ مجبوراً) أى : وإذا علمت وجوب ثبوت كسب العبد باختياره ، فاعتقد أن العبد ليس مجبوراً (ولا اخْتيارًا)له فى صدور جميع أفعاله عنه التى من جملتها الـكسبُ السابقُ كما زعموا أنه منبع لظهورها ، كخيطٍ مُعلَّقٍ فى الهواء تميله الرياح يميناً وشمالا؛ فالحيوانات عندهم فى أفعالها بمنزلة الجمادات ، لا تتعلق بها قدرها ، لا إيجاداً ولا اختراعاً ، ولا تناولا ولا اكتسابا ؛ فالواجب اعتقاده أن بعض أفعاله صادر عن اختياره ، و بعضها الآخر عن اضطراره ؛ لما يجده كل عاقل من الفرق الضرورى بينَ حَرَكَتَيْ يد المرتعش الارتعاشية والإرادية حَالَ تَنَاوُلِ بعض الأشياء .

وأشار إلى رد مذهب المعتزلة بقوله (و) الواجبُ اعتقاده أيضاً أن العبد (لَيْسَ كُلاًّ يَفْعَلُ اخْتِيَارًا)[1] أى : لا يخلق كل فرد فرد من جزئيات

(١) « يفعل » فى قول المصنف « وليس كلا يفعل اختيارا » بمعنى يخلق بدلالة المقام، و « كلا » مفعول مقدم ليفعل ، و « اختيارا » منصوب على نزع الخافض ، وظاهر هـذه

فعله الاختيارى ، للاجماع على أنه لا خالق غيره سبحانه وتعالى ، واستناد جميع الممكنات إلى قدرته تعالى وإرادته وعلمه الأزليات ، وعُلم من وجوب انفراده تعال بالخلق بالاختيار ونفى تأثير العبد فيما باشره من الأفعال بطلانُ دعوى أن شيئاً يؤثر بطبعه ، أو بقوة فيه ، وإنما الله تعالى بحسب جَرْىِ العادة يخلق ذلك الأثر عنده ، لا به ، كالستر عند اللبس ، والرى عند الشرب ، والاحتراق عند مماسة النار .

ثم فرَّعَ على وجوب انفراده تعالى بخلق أفعال العباد ، وأنه لا تأثير لهم فيها سوى الكسب ؛ فقال : إذا علمت أنه سبحانه هو الخالق لأفعالنا وحده خيراً كانت أو شرا ، وأن قدرتنا الحادثة ليست مؤثرة فى أفعالنا (ف) اعتقد

العبارة بحسب قواعد المنطق فاسد ؛ لأن القاعدة أنه إذا اجتمع فى الكلام أداة دالة على النفى مثل لا وليس وما وأداة دالة على العموم مثل كل وجميع وعامة ، فإن تقدمت أداة النفى على أداة العموم دل الكلام على سلب العموم : أى على أن النفى مسلط على المجموع من حيث هو مجموع ، وهذا لا ينافى أن بعض الأفراد خارج من الحكم ؛ فإذا قلت « ليس كل طالب يؤدى واجباته » فإن المعنى أن مجموع الطلاب من حيث هم مجموع لا يؤدون واجباتهم ؛ فلا ينافى أن بعض الأفراد من الطلاب يؤدون واجباتهم ، أما لو تقدمت أداة العموم على أداة النفى فإن المعنى يصير أن كل فرد من الأفراد محكوم عليه بالحكم المنفى ، ويسمى عموم السلب ، فإذا قلت « كل مسلم لا يقصر فى واجبه » فمعنى ذلك أن كل فرد من أفراد المسلمين لا يقصر فى واجبه ، وإذا طبقت هذه القاعدة على قول المصنف « وليس كلا يفعل اختيارا » أفاد هذا الكلام أن العبد يخلق بعض أفعال نفسه الاختيارية ، مع أن المراد أنه لا يخلق فعلا أبدا ، والجواب أن هذه القاعدة التى قررناها أغلبية ، يعنى أن الغالب أن يكون الأمر على ما ذكرنا ، وقد تأتى أداة النفى متقدمة على أداة العموم ويكون المراد عموم السلب ، وما هنا من هذا القبيل ، ونظيره قوله تعالى : (والله لا يحب كل مختال فخور) والقرينة على أن المراد بهذه العبارة عموم السلب قول المصنف فيما سبق « ولم يكن مؤثراً » .

أنه تعالى (إنْ يُثِبْنَا) على الخـــير والطاعة (فَـ) إثابته إنما هي (بمَحْضِ الفَضْلِ [١]) أي بفضله الخالصِ ، وهو : العطاء عن اختيار ، لا عن إيجاب ، كما يقوله الحـكماء ، ولا عن وجوب ، كما يقوله المعتزلة (وَإنْ يُعَذِّبْ فَبِمَحْضِ العَدْلِ [٢]) أي فتعذيبه بِعَدْلِهِ الخالصِ ، وهو : وَضْعُ الشيء في محله من غير

---

(١) الفاء في قول المصنف « فإن يثبنا » حرف دال على التفريع ، والمفرع عليه ما تقدم من وجوب اعتقاد أنه سبحانه وتعالى منفرد بخلق أفعال العباد ، وأن العباد ليس لهم في الأفعال الاختيارية إلا مجرد الـكسب ، ووجه تفريع هذا على ذلك أنه على التحقيق لم يحصل من العباد خير يستحقون عليه الثواب ولا شر يستوجبون به العقاب ، ويجوز أن تـكون الفاء فاء الفصيحة ؛ لأنها أفصحت وأبانت عن جواب شرط مقدر مفهوم من الـكلام السابق المشار إليه ، وتقدير الـكلام على هذا الوجه : إذا علمت أن الله تعالى منفرد بخلق أفعال العباد الاختيارية خيرا كانت أو شرا فاعلم أنه إن يثبنا ـ إلخ ، والمحض ـ بفتح الميم وسكون الحاء المهملة ـــ وصف بمعنى الخالص من الشوائب ، وإضافته إلى الفضل من إضافة الصفة إلى الموصوف . والمراد من محض الفضل العطاء الصادر منه تعالى عن اختيار كامل لا تشوبه شائبة إيجاب ولا شائبة وجوب ، والغرض من هذا الـكلام الرد على فرقتين : الفرقة الأولى الفلاسفة ، والفرقة الثانية : المعتزلة ؛ فأما الفلاسفة فزعموا أن الله تعالى يثيب الطائعين بغير اختيار له في إثابتهم لـكون طاعتهم علة تنشأ عنها معلولاتها من غير اختيار لها ، وأما المعتزلة فزعموا أن إثابة الطائعين مستحقة عليه سبحانه يثيبهم باختياره لـكن لـكونه يقبح ألا يفعل ذلك معهم ، ودليل ما ذهب إليه أهل السنة أن طاعات العباد وإن كثرت لا تفي ببعض ما أنعم الله به على العبد ، فـكيف يتصور أنه يستحق العوض عليها ؟

(٢) الإضافة في قوله « فبمحض العدل » من إضافة الصفة إلى الموصوف ، نظير ما ذكرناه في قوله السابق « فبمحض الفضل » ومعنى العدل المحض : وضع الشيء في موضعه من غير اعتراض على الفاعل ، وضده الظلم ، وهو وضع الشيء في غير موضعه مع صحة الاعتراض على فاعله ، والغرض بيان أن الله سبحانه وتعالى لا تنفعه طاعة من أطاع ، ولا تضره معصية من عصاه ، وأن الـكل بخلقه وإيجاده ، وأن الطاعة ليست مستلزمة للثواب ، والمعصية ليست مستلزمة للعقاب ، وإنما الطاعة أمارة عادية تدل على ثواب فاعلها ، والمعصية أمارة عادية

اعتراض على الفاعل ، وليس ظلماً ولا جَوْراً ، ولا واجباً عليه تعالى أن يفعله؛ لأن جميع الكائنات التى من جملتها الثواب والعقاب مملوك له تعالى ، ناشىء عن قدرته وإرادته ؛ فليس لهما سبب عقلى ، وإنما الطاعة والمعصية أمارتان مخلوقتان له تعالى تدلان على ما اختاره من ثواب أو عقاب ،حتى لو عكس دلالتهما ، أو أثاب أو عاقب بلا سبق أمارة ؛ لكان ذلك منه تعالى حسناً ، لا يسأل عما يفعل ، إلا أن الخُلْفَ فى الوعد نقص لا يجوز أن ينسب إليه تعالى فيثيب المطيع البتة إنجازا لوعده ، بخلاف الخلف فى الوعيد ، فإنه فضل وكرم ، يجوز إسناده إليه تعالى ، فيجوز أن لا يعاقب العاصى .

وأشار إلى المسألة المترجمة فى كتبهم بمسألة وجوب الصلاح والأصلح فقال : (وقولهم) أى : المعتزلة ، وإن لم يتقدم لهم ذكر ؛ لشهرة هذا المذهب عنهم (إن الصلاح) يعنى فعله بالعباد (واجب عليه) تعالى ؛ فتركه بخل وسفه يستحق به الذم ، وفعله حكمة ومصلحة يستحق به المدح (زور[1])

تدل على عقاب فاعلها ، وهذا كله تقرير لما يقتضيه العقل ، وأما بحسب الشرع فإن الله سبحانه وعد الطائع بالثواب ووعد العاصى بالعقاب ، ولا يجوز خلف الوعد على ما قررناه آنفا (ص ١٥٤) ، ويجوز خلف الوعيد ؛ لأن خلف الوعيد فضل وكرم ، وهو سبحانه أكرم المسئولين ، وأوسعهم رحابا ، وأكثرهم منا ، عاملنا الله تعالى بلطفه وفضله ومنه ! آمين .

(١) الضمير فى قول المصنف « وقولهم » عائد إلى المعتزلة كما بينه الشارح، وإن لم يتقدم فى الكلام ذكرهم ؛ لشهرة هذا المذهب عنهم . واعلم أن للمعتزلة عبارتين : أولاهما قولهم « فعل الصلاح واجب على الله تعالى » والصلاح فى هذه العبارة يقابل الفساد ، كالإيمان فى مقابلة الكفر . وحاصل مذهبهم على ماتؤديه هذه العبارة أنه إذا كان هناك أمران أحدهما

. . . .

صلاح والآخر فساد وجب على الله تعالى أن يفعل مع العبد الصلاح منهما وأن يجنبه الفساد، والعبارة الثانية قولهم « فعل الأصلح واجب على الله تعالى للعباد » والأصلح فى هذه العبارة معناه الأقوى والأشد فى الصلاحية ، ويقابله الصلاح ، ككون العبد فى أعلى مراتب النعيم فى مقابلة كونه فى أول مراتبه ، وحاصل مذهبهم على ماتؤديه هذه العبارة أنه إذا كان هناك أمران أحدهما صلاح والآخر أصلح منه وجب على الله تعالى أن يفعل الأصلح منهما دون ماهو صلاح ، وللمعتزلة فيما بينهم خلاف فى المراد بالصلاح والأصلح ، وسنبينه لك إن شاء الله تعالى ، وإذا تبين لك هذا الموضوع على الوجه الذى شرحناه علمت أن فى كلام المصنف نقصاً من جهتين : الأولى أنه تكلم على إبطال مذهبهم كما تدل عليه العبارة الأولى ، ولم يتعرض لإبطاله على ماتدل عليه العبارة الثانية ، والجهة الثانية : أنه لم يتعرض لتبيين الخلاف الواقع بينهم فى المراد بالصلاح ، فأما الجهة الأولى فيمكن الجواب عن التقصير فيها بأنه لما أبطل مذهبهم على ماتقتضيه العبارة الأولى لزمه إبطال مذهبهم على ماتقتضيه العبارة الثانية ووجه ذلك أن الصلاح أعم من الأصلح ، ونفى الأعم يستلزم البتة نفى الأخص ، ألا ترى أنى لو نفيت كون هذا الشىء حيواناً لزم البتة أن ينتفى كونه إنساناً ، وأما الجهة الثانية فيمكن الجواب عن التقصير فيها بأن غرض المصنف إنما تعلق بإبطال مذهبهم على كل وجوهه ، ولم يتعلق ببيان مذهبهم وتحريره

والحاصل أن المعتزلة قالوا : فعل الصلاح والأصلح واجب على الله تعالى ، وأنهم اختلفوا فقال معتزلة بغداد : يجب على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لعباده بالنظر إلى الدين والدنيا جميعا ، وقال معتزلة البصرة : يجب على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح بالنظر إلى الدين وحده ، واختلفوا فى المراد بالأصلح ؛ فذهب أهل بغداد إلى أن المراد به الأوفق فى الحكمة والتدبير ، وذهب معتزلة البصرة إلى أنه الأنفع والأكثر فائدة ، وحاصل هذه المسألة أن المعتزلة جميعا ذهبوا إلى أنه يجب على الله تعالى إقدار العبد وتمكينه وأن يفعل معه أقصى مايمكن فى معلومه سبحانه مما يؤمن عنده المكلف ويطيع ، وأنه سبحانه فعل مع كل أحد غاية مقدوره من الأصلح ، وليس فى مقدوره لطف لوفعله بالكفار لآمنوا جميعاً ، وإلا لكان تركه بخلا منه وسفها ، وعمدتهم القصوى فى هذه المسألة قياس الغائب على الشاهد ؛ لقصور نظرهم فى المعارف الإلهية واللطائف الخفية الربانية ووفور غلطهم فى صفات الواجب الحق وأفعال الغنى المطلق ، قالوا : نحن نقطع بأن الحكيم لو أمر بطاعته

. . . .

وقدر على أن يعطى المأمور مايصل به إلى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموماً عند العقلاء معدودا فى زمرة البخلاء ، وكذلك من دعا عدوه إلى الموالاة والرجوع إلى الطاعة لايجوز أن يعامله بالغلظة واللين ؛ لأنه ينفر ولا يقبل ، وإنما يعامله بما هو أنجع فى حصول المراد ، وأدعى إلى ترك العناد ، وأيضا فإن من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم أنه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه دخل وأكل ، وإلا فلا ؛ فالواجب عليه أن يتلقاه بالبشر والطلاقة والملاطفة ، لا بأضـدادها ، قلنا — بعد تسليم أن الأمر يستلزم الإرادة — إنما يكون ذلك من شأن حكيم محتاج إلى طاعة الأولياء أو رجوع الأعداء ، يتعزز بكثرة الأعوان والأنصار ، وتعظم لديه الأقدار ، لافى حكيم غنى كل الغنى عن موالاة الأولياء ، قادر كل القدرة على الانتقام من الأعداء ، لاتنفعه طاعة من أطاعه ، ولاتضره معاداة من عاداه ، لايعتز بكثرة الأنصار والأعوان ، ولا تخذله الأعداء ولو كانوا بعدد القطر والحصى والتراب .

وقد استدل أهل السنة والجماعة لصحة ماذهبوا إليه من أنه لايجب على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح لأحد من عباده بوجوه :

الوجه الأول : أنه لو وجب عليه الأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة ، سيما المبتلى بالأسقام والآلام والمحن والآفات ، وقد حكى أن الحافظ بن حجر مر يوما بالسوق فى موكب عظيم وهيأة جميلة ، فهجم عليه يهودى وأثوابه ملطخة بالدرن وهو فى غاية الرثاثة والبشاعة فقبض على لجام بغلته ، ثم قال له : ياشيخ الإسلام ، أنت تزعم أن نبيكم قال : « الدنيا سجن المؤمن ، وجنة الكافر » فأى سجن أنت فيه مع هذه النعمة ؟ وأى جنة أنا فيها مع ماترى ؟ فقال له الحافظ رضى الله عنه : أما أنا فإن الذى أنا فيه بالنسبة لما أعده الله فى الآخرة من النعيم للمؤمنين يعد سجنا . وأما أنت فإن الذى أنت فيه بالنسبة لما ينتظرك من العذاب الأليم يعد جنة .

الوجه الثانى : لوكان فعل الأصلح واجبا على الله لم يستوجب عليه شكرا لكونه مؤديا للواجب عليه ، كمن يرد وديعة أودعها ، وكمن يؤدى دينا لزمه ، مع أنه سبحانه قد طلب من عباده أن يشكروه على مافعل معهم ، قال الله تعالى : (واشكروا لى ولا تكفرون) وقال : (يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين) وقال : (أن أشكر لى ولوالديك) ومالا يحصى من الآيات .

والوجه الثالث : أن مقدورات الله تعالى غير متناهية إلى حد ، وهذا الأصلح الذى

. . . .

أوجبوه عليه تعالى إما أن يكون معلوم المقدار أى محدودا بحد لايتجاوزه وإما ألا يكون كذلك ، فإن كان معلوم المقدار محدوداً بحد ينتهى إليه فإن الزيادة على هذا القدر أمر ممكن واقع تحت مقدوره سبحانه ، فلا يكون ما وصل إلى الحد المقدر هو الأصلح لأن الأكثر منه صلاحا ممكن ، وإن لم يكن محدودا بحد لايتجاوزه لزم الجهل بحقيقة الواجب . فإن قيل : نختار الأول ، ولانسلم أن الزيادة أصلح ؛ لأنه ربما يصير ضم المزيد مفسدة ، كما أن ضم النافع إلى النافع قد يصير مضرة ، ألا ترى أن الطبيب يصف قدراً معيناً من الدواء يكون فيه الشفاء ، فإذا أضيف قدر آخر منه كان مضرة ، فالجواب أنا لانعقل أن ضم الصلاح إلى الصلاح يكون فساداً ، وقياس ذلك على الدواء والعلاج به قياس فاسد ؛ لأن الزيادة فى الدواء ليس من باب ضم النافع إلى النافع ، بل هو من باب ضم غير النافع ، بل الضار ، إلى النافع ، ألا ترى أنه يطلب فى الحمى مثلا شراب قدر معلوم من الدواء يقاوم الحرارة التى تغلب فى مثل هذه الحال ، فإذا زيد على القدر المطلوب قدر آخر فإن هذا القدر الزائد لايعمل عمل القدر المطلوب من دفع الحرارة ، وإنما يثبت برودة تزيل الصحة والاعتدال ، بخلاف الصلاح فى الدين فإنه لايتقدر ولاينتهى إلى حد ، وكل صلاح منه ينضم إلى صلاح فإنه يكون أصلح .

الوجه الرابع : أنه يلزم على ماذهبوا إليه أن تكون إماتة الأنبياء والمرشدين بعد حين من حياتهم مع تبقية إبليس وذرياته من الضالين المضلين إلى يوم الدين أصلح عندكم لعباد الله ، وكفى بهذا فظاعة

الوجه الخامس : أنه يلزم على مذهبهم أن الله تعالى لم يفعل ماوجب عليه مع كل ممن عاش سليما حتى بلغ وكفر أو عصى أوارتد بعد الإسلام ؛ لأن إماتته فى حال الصبى أوسلب عقله كان أصلح له ولم يفعله ، فإن زعمتم أن الأصلح هو التكليف والتعريض للنعيم المقيم لكون ذلك أعلى المنزلتين وقد فعله مع هؤلاء الذين ذكرتم ، قلنا : فلايكون قد فعل ماهو الأصلح بكل من أماته فى حال الصبى أو أورثه الجنون ؛ لأنه لم يبق واحداً من هؤلاء حتى يبلغ سليما فيعرضه لأعلى المنزلتين . فإن قيل : علم من هؤلاء أن واحداً منهم لو عاش لضل وأضل غيره فأماته لمصلحته ومصلحة غيره ، قلنا : فلم لم يمت فرعون وهامان ومزدك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين أطفالا ؟ وهذا الوجه هو لباب للمناقشة التى دارت بين أبى هاشم الجبائى وأبى الحسن الأشعرى ، وكان الأشعرى أحد تلامذة الجبائى ، وكان

خبر المبتـدأ : أي مُزَيَّنُ الظاهِرِ فاسـدُ الباطِنِ ، فهو باطل ؛ لأنه لو وجب عليه تعالى الأصلح لعباده لما خلق الـكافر الفقير المعذب فى الدنيا بالفقر وفى الآخرة بالعذاب الأليم المخلد ، سيما المبتلى فى الدنيا بالأسقام والمحن والآفات ، وأيضا لو وجب عليه الأصلح لما بقى للتفضيل مَجال ، ولم يكن له تعالى خِيَرَةٌ فى الإنعام ، وهو باطل ؛ لقوله تعـالى : « وربُّكَ يخلق ما يشـاء ويختار » و « يختص برحمته من يشاء » (ما) أى ليس (عليـه) تعـالى لخلقه شيء (واجب) من فعلٍ ، أو تركٍ ؛ لأن أفعاله كلها جائزة بالنظر إلى ذاتها ، واقعةٌ على وجه الإحسان والفضل ، أو على وجه المؤاخذة والعـدل ، لا يجب منها شيء عقلا ، ولا يستحيل ، ولأنه تعالى فاعل بالاختيار ؛ فلو وجب عليه فعل أو ترك لما كان مختاراً فيه ؛ لأن المختار هو الذى يتأتى منه الفعل والترك .

ونبه على فساد ماذكر بقوله (أَلَمْ يَرَوْا) أى المعتزلة بأبصارهم (إيلامَهُ) تعالى (الأطفالا) جمع طفل ، وهو : مَنْ لم يبلغ الْحُلُمَ (وشبهها) والعجزة ،

الشيخ يقرر فى درسه يوما هذه المسألة ، فقال أبو الحسن : ما تقول فى ثلاثة إخوة مات أحدهم كبيرا طائعا ، ومات الثانى كبيرا عاصيا ، ومات الثالث صغيرا ؟ فقال الجبائى : الأول يثاب بالجنة ، والثانى يثاب بالنار ، والثالث لا يثاب ولا يعاقب (وذلك على قولهم بالمنزلة بين المنزلتين) فقال الأشعرى : فإن قال الثالث : يارب لأى شيء أمتنى صغيرا ، ولم تبقنى حتى أبلغ فأطيعك فأدخل الجنة ؟ فقال الجبائى : يقول له ربه : علمت أنك لو كبرت عصيت فتدخل النار ، فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا ، فقال الأشعرى : فإن قال الثانى يارب لما علمت أنى إن كبرت عصيت فدخلت النار ، فلم لم تمتنى صغيرا حتى أكون كأخى ؟ ماذا يقول الرب ؟ فبهت الجبائى . ومن ذلك الحين ترك الأشعرى درسه ومذهبه ، واشتغل هو وأتباعه بإبطال مذهب المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة من السلف ولذلك سموا أهل السنة الجماعة (انظر ص ٢٥) .

فإنه لا نفعَ لهم فى إنزال الأسقام بهم (فَحَاذِرِ الْمِحَالا) أى : احذر عقاب الله تعالى النازل بهم على ضلالهم .

ثم رد على المعتزلة أيضا فى قولهم « إن الله تعالى يمتنع عليه إرادة الشرور والقبائح » زعموا أنه تعالى أراد من الكافر الإيمانَ وإن لم يقع منه ، لا الكفرَ وإن وقع ، وكذا أراد من الفاسق الطاعةَ لا الفسْقَ ، حتى إن أكثر ما يقع من العبـاد خلافُ مراده تعـالى ، بَنَوْا ذلك على أصلهم الفاسد من الحسن والقبيح العقليين بقوله : (وجائزٌ) عقلا عندنا (عليه) تعالى (خلقُ) أى إرادة إيجادِ (الشر) بإجرائه على أيدى العباد ، وهو ما يعبرون عنه بالقبيح ، وهو : ما يكون متعلَّقَ الذمّ فى العاجل ، والعقاب فى الآجل (وَ) إرادة خلق (الخير) كذلك[1] ، وهو مايعبرون عنه بالحسن ، وهو ما يكون متعلَّقَ المدْح

---

(١) قد علمت فيما تقدم فى مسألة خلق الأفعال أن مذهب أهل السنة أن الله خالق لأفعال العباد الاختيارية ، سواء فى ذلك خيرها وشرها ، وأن العباد ليس لهم فى أفعالهم الاختيارية إلا الكسب ، وأن مذهب المعتزلة أن العباد هم الذين يخلقون أفعال أنفسهم الاختيارية خيرها وشرها ، وعلمت أن الكلام فى هذه المسألة من فروع الجائز فى حقه تعالى ، وفروع عموم تعلق قدرته سبحانه بكل الممكنات ؛ فلو أنك أبقيت كلام المصنف على ظاهره كان هذا الكلام تكراراً لماسبق بيانه ، لهذا تجد الشارح صرف الكلام عن ظاهره بتفسيره « خلق الخير » فى كلام المصنف بإرادته سبحانه الخير ، وعلى هذا يكون فى كلام المصنف مجاز بالحذف ، وتقدير الكلام : وجائز عليه إرادة خلق الخير ، وعلى هذا يكون الكلام ههنا فرعا من فروع الإرادة ، وقد علمت أن مذهب أهل السنة أن الإرادة تتعلق بالممكنات بأسرها كالقدرة لكن تعلق تخصيص لا إيجاد ، وأن الإرادة عندهم غير العلم والرضا والأمر ؛ فأما مذهب المعتزلة فالإرادة والرضا والأمر شىء واحد ، ولا تتعلق إلا بما هو خير ، واتفقوا أهل السنة فى أن الله يريد الخير ، وخالفوهم فى أنه يريد الشر ؛ فقالوا : يمتنع عليه سبحانه

فى العاجل، والثواب فى الآجل، والأحسن تفسيره بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب: ليشمل المباح، وهذا واقع عندنا برضاه تعالى ومحبته، أى ترك الاعتراض على فاعله، والأول بخلافه؛ لما على فاعله من الاعتراض قال الله تعالى «ولَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالفحشاء» وكلاهما واقع عندنا بإرادته تعالى؛ لأن إرادته تعالى متعلقة بكل ممكن كائن غير متعلقة بما ليس بكائن؛ لقوله عليه الصلاة والسلام «ماشاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن» ولزم على ما ذهب إليه المعتزلة أن أكثر ما يقع فى ملكه تعالى غير مراد له، ومثل للخير والشر على طريق اللف والنشر المشوش؛ فمثل الخير بقوله (كالإسْلَامِ) أى: كإرادته تعالى خلقَ الإسلامِ فيمن شاء من عباده، ومثل الشر بقوله (وَجَهْلِ الْكُفْرِ) أى: وكإرادته تعالى خلق ما ذكر فيمن أراد من عباده، وتقدم تعريف الجهل وانقسامه إلى بسيط ومركب، والكفر: ضد الإيمان؛ فهو: إنكار ما عُلم مجىء النبى صلى الله عليه وسلم به من الدين بالضرورة أو ما يستلزمه كإلقاء المصحف فى القاذورات.

(وَوَاجِبٌ) شرعا علينا معاشر المكلفين (إِيمَانُنَا) أى تصديقنا

إرادة الشرور والقبائح، وقد تكلمنا عن ذلك فيما سبق كلاما مستفيضا؛ فلا نرى أن نعيد شيئا منه ههنا (وانظر ص ٩١ من هذا الكتاب فى آخر الكلام على مبحث الإرادة، ثم انظر ص ٩٢ فى الكلام على مذهب أهل السنة من اختلاف معنى الإرادة والعلم والرضا والمحبة والأمر).

(بِالْقَدَرِ)[1] أي بتقدير الله سبحانه الأمورَ وإحاطته بها علماً ، وهو عند

---

(١) « واجب » فى قول المصنف « وواجب إيماننا بالقدر » خبر مقدم ، و « إيماننا » مبتدأ مؤخر ، وتقدير الكلام : وإيماننا بالقدر واجب علينا معشر المكلفين ، وقبل أن نتحدث إليك عن هذه المسألة ، وأن نبين رأى أهل السنة والجماعة فيها ، والدليل الذى استندوا إليه فى تدعيم مذهبهم ـ نبين لك أن فرقة تزعم الانتساب إلى الإسلام كانت تقول : إن الله تعالى لم يقدر الأمور أزلا ، وإن الأمر أنف ـ بضم الهمزة والنون جميعا ـ أى يستأنف الله تعالى علمه حال وقوعه ، وقد سماهم أهل السنة والجماعة « القدرية » ومعنى هذه النسبة الجماعة المنسوبون إلى القدر ، وإنما نسبوهم إلى القدر ـ مع كونهم ينفونه ولا يقولون به ـ لأنهم لما بالغوا فى نفيه وجعلوا ذلك النفى نحلة لهم واتخذوه ديدنا صح أن ينسبوا إليه ، ولا يلزم من نسبة أحد إلى شىء أن يكون وجه نسبته إليه أنه مثبت له ، بل كما تكون النسبة إلى الشىء بسبب إثباته تكون النسبة إليه بسبب نفيه ، خصوصا إذا بالغ فى النفى وجعل النفى هجيراه ، وثمة فرقة أخرى أطلقوا عليها اسم « القدرية » أيضا ، وهذه الفرقة الأخرى إحدى فرق المعتزلة ، وهم الذين قالوا : إن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية ، وهذا الفريق مجمع ـ مع أهل السنة ـ على أن الله تعالى عالم بأفعال العباد أزلا قبل وقوعها منهم ، ومن هنا تعلم أن اسم « القدرية » يطلق عند أهل الكلام على فرقتين : أما إحداهما فطائفة نفت علم الله تعالى أزلا بأفعال العباد ، وزعمت أنه لا يعلمها إلا حال وقوعها ، وللتمييز بينها وبين الطائفة الأخرى أطلق عليها اسم « القدرية الأولى » ومعتقد هذه الطائفة كفر عند أهل السنة والجماعة ، ويذكر العلماء أن هذه الطائفة قد انقرضت ولم يبق من يذهب مذهبها قبل انقضاء القرن الثانى الهجرى ، وأما الأخرى فطائفة من المعتزلة ، وهم يعترفون بأن الله تعالى يعلم أفعال العباد قبل وقوعها ، يعلمها أزلا قبل أن يخلق الخلق ، ولكنهم قالوا : العبد خالق أفعال نفسه الاختيارية ، وهذه الطائفة تسمى « القدرية الثانية » تمييزا بينها وبين الطائفة الأولى .

إذا علمت هذا على هذا البيان فنقول : أراد المصنف بهذا الكلام الرد على القدرية الأولى ولم يرد به الرد على القدرية الثانية ؛ لأن الرد على القدرية الثانية قد مضى فى قوله « وخالق لعبده وما عمل » وفى قوله « وعندنا للعبد كسب كلفا به » .

وقد بين الشارح ـ رحمه الله تعالى ! ـ معنى القدر عند الأشاعرة والماتريدية ، وبين أنه

. . . .

ليس بين الفريقين خلاف حقيقي ، وإنما الخلاف في العبارة التي دل بها كل فريق على مراده وأما المعنى فهو على اتفاق فيه .

وخلاصة ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة في هذه المسألة أنه يجب على المكلف أن يؤمن بأن الله سبحانه علم أزلا جميع أفعال العباد ، وأنه أوجدها — حين أوجدها فما لا يزال — على القدر المخصوص والوجه المعين الذي سبق العلم به ، بل إن ذلك مما لا يتحقق الإيمان إلا به ، والدليل على ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بين لجبريل الإيمان — سواء قلنا إنه صلى الله عليه وسلم بين حقيقة الإيمان بناء على أن الأعمال جزء منه ، أو قلنا إنه إنما بين خصال الإيمان أي الأمور التي هي متعلق الإيمان — ذكر الإيمان بالقضاء والقدر في ضمن ذلك ، وذلك قوله « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، والقضاء والقدر خيره وشره حلوه ومره »

وههنا مسألتان يجب أن ننبهك إليهما :

الأولى : أن الإيمان بالقضاء والقدر يستدعي الرضا بهما ، وقد أورد على هذا أن الرضا بالقضاء والقدر يستلزم الرضا بالمعاصي وبالكفر ؛ لأن الله قضاهما على العبد وقدرهما ، مع أن الرضا بالكفر كفر ، والرضا بالمعصية معصية أخرى ، وقد أجاب العلامة سعد الدين التفتازاني على هذا الإيراد بأن اللازم هو الإيمان بقضاء الله تعالى وقدره ، والمعصية والكفر مقضي بهما ، وليس واحد منهما قضاء ولا قدرا ؛ فلا يلزم من وجوب الإيمان بالقضاء والقدر الرضا بالمعصية ولا بالكفر ، وهو جواب لا يستطيع أن ينهض ؛ لأنه لا معنى للإيمان بقضاء الله تعالى وقدره إلا الرضا بما قضاه وقدره ؛ فالإشكال باق بحاله ، وقد أجاب غيره بأن الكفر والمعصية لها جهتان : الجهة الأولى جهة كونهما مقضيا بهما ومقدرين لله تعالى على عبده ، والجهة الثانية جهة كونهما مكسوبين للعبد وواقعين منه باختياره ؛ فيلزم العبد الرضا بهما من الجهة الأولى ، لا من الجهة الثانية . وحاصل هذا الجواب تسليم أنه يلزم من الإيمان بالقضاء والقدر الرضا بالمقضي والمقدر ، مع منع إطلاق أن الرضا بالكفر يعد كفرا والرضا بالمعصية يعد معصية ؛ لأن محل كون الرضا بالكفر كفرا إذا كان العبد قد رضي عن كسب نفسه الكفر ، ومحل كون الرضا بالمعصية معصية إذا كان العبد قد رضي عن كسب نفسه المعصية فأما ما عدا ذلك فلا يكون الرضا بالكفر كفرا ، ولا الرضا بالمعصية معصية .

الأشاعرة : إيجاد الله تعالى الأشياء على قَدْرٍ مخصُوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها طِبْقَ ماسبق به العلم ، وعند الماتريدية : تحديدُه تعالى أزلاً كلَّ مخلوقٍ بحده الذى يُوجَدُ به ، من حسن وقبيح ، ونفع وضر ، ومايحويه من زمان ومكان ، ومايترتب عليه من طاعة وعصيان ، وثواب وعقاب وغفران ، والظاهر أنه اختلاف عبارة ؛ فهما راجعان إلى قول بعضهم : المرادُ من القدر أن الله تعالى عَلِمَ مقاديرَ الأشياء ، وأزمانها قبل إيجادها ، ثم أوجد ماسَبَق فى علمه أنه يوجَدُ ؛ فكلُّ مُحْدَثٍ صادرٌ عن علمه وقدرته وإرادته .

(وَ بِالْقضا) أى: وبقضاء الله تعالى ، وهو لغة : الحكم ، وعرَّفه الماتريدية: بأنه الفِعْلُ مع زيادة إحكام ، والإيمان بالقضاء والقدر يَسْتَدْعى الرضا بهما ، والمقصودُ : بيان وجوب اعتقاد عموم إرادة الله تعالى وقدرته وعلمه ؛ لما مر من أن الكل بخلقه تعالى ، وهو يستدعى العلم والقدرة والإرادة؛ لعدم الإكراه

المسألة الثانية : أنه وإن وجب على العبد الإيمان بالقضاء والقدر — لايجوز أن يحتج به ، لاقبل وقوع الفعل منه توصلا إلى وقوعه ، ولا بعد وقوعه منه تخلصاً من جزائه، وبيان ذلك أنه لايجوز أن يقول قائل : إن الله تعالى قدر على الزنا وهو يريد بذلك التوصل إلى الوقوع فيه ، كما لايجوز له أن يقول هذا الكلام بعد وقوعه فى محظور الزنا وهو يريد أن يتخلص من عقوبة الزانى . نعم لو قال هذا الكلام شخص وهو لايريد إلا دفع اللوم عن نفسه لم يكن به بأس ؛ فى الصحيح أن روح آدم التقت مع روح موسى ، فقال موسى لآدم : أنت أبو البشر الذى كنت سبباً لإخراج أبنائك من الجنة بأكلك من الشجرة ، فقال له آدم : ياموسى ، فأنت الذى اصطفاك الله بكلامه ، وخط لك التوراة بيده ، تلومنى على أمر قد قدره الله على قبل أن يخلقنى بأربعين سنة ، وقال النبى صلى الله عليه وسلم بعد أن ذكر ذلك « فحج آدم موسى » يريد أنه غلبه بالحجة .

والإجبار ، والرد على المعتزلة لأنهم هم القَدَرِيَة ، وهم قدريتان : أولى ، وهي تنكر سَبْقَ علمه تعالى بالأشياء قبل وجودها ، وتزعم أن الله تعالى لم يُقدر الأمور أزَلاً ، ولم يتقدم علمه تعالى بها ، وإنما يأتنفها علماً حالَ وقوعها . وهؤلاء انقرضوا قبل ظهور الشافعي رضي الله تعالى عنه ، وقَدَرية ثانية ، وهم مطْبقون على أنه تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها ، ولكنهم خالفوا السَّلَفَ ، فزعموا أن أفعال العباد مَقْدُورة لهم ، وواقعة منهم على جهة الاستقلال ، بواسطة الإقدار والتمكين ، وهو مع كونه مذهباً باطلاً أخَفُّ من المذهب الأول ، وإلزامُ الشافعي إياهم بقوله «إن سَلمَ القدرية العلم خُصِمُوا ؛ إذ يقال لهم : أتجوزون أن يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم ؟ فإن منعوا وُفقوا[1] وإن أجازوا لزمهم نسبة الجهل إليه ، تعالى الله عن ذلك عُلُوًّا كبيراً » خاص بالأولى ، ومرادُ الناظم الردُّ عليهم فقط ؛ لئلا يتكرر مع قوله السابق «لخالق لعبده وما عمل » والأدلَّةُ القطعية من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وغيرهم متظاهرةٌ على إثبات قدرته سبحانه وتعالى ، وأشار بقوله (كما أتى في الْخَبَر) يعني الحديث إلى أن دليل ذلك سَمْعِي .

ثم شرع في بيان بعض ما وقع فيه النزاع من مسائل الاعتقاد ، فقال : (ومِنْهُ)[2] أي : ومن بعض جُزْئيات الجائز عقلا عليه تعالى بمعنى أن العقل إذا

---

(١) في نسخة «فإن منعوا وافقوا»

(٢) اعلم أن هذه المسألة — وهي مسألة رؤية الله تعالى — قد طال فيها الجدل وكثر النقاش والحوار ، ونحن نريد أن نلخص لك هذا كله في سهولة ويسر ؛ فنقول: الكلام في رؤية العباد ربهم يتعلق بها من ثلاثة وجوه ؛ الأول: هل هي مما يجوزه العقل ؟ والثاني: هل في السمع ما يدل على جوازها ؟ والثالث : هل السمع يجوز وقوعها في الدنيا أو ما ورد فيه إن دل على الجواز خاص بالآخرة ؟

. . . .

أما عن الأول من هذه الوجوه فقد ذهب المعتزلة إلى أن العقل لايجوز رؤية العباد ربهم ، بل العقل يحكم بامتناع هذه الرؤية ، وأجمع الأئمة من أهل السنة على أن رؤية العباد ربهم مما يجوزه العقل ؛ أما شبهة المعتزلة التى دعتهم إلى القول بهذه المقالة الفاسدة فقالوا : نحن نعلم علم اليقين أن الله تعالى ليس جسما ولافى جهة من الجهات ، وأنه يستحيل عليه المقابلة والمواجهة وتقليب الحدقة نحوه ، والرؤية لايمكن أن تتحقق إلا متى كان المرئى فى الجهة المقابلة لنظر الرائى يقلب حدقته نحوه ؛ فلا يمكن أن يرى العبد ربه لافى الدنيا ولافى الآخرة وقد أجاب أهل السنة والجماعة عن هذا الكلام بقولهم : إنا لانسلم لكم ما زعمتموه من أن الرؤية لاتتحقق إلا إذا كان المرئى مقابلا للرائى — إلى آخر ما ذكرتموه ، بل نحن نقول : إن الرؤية قوة يجعلها الله تعالى فى عبده متى شاء من غير أن يلزم فيها مقابلة المرئى ولا كونه فى جهة وحيز ولاغير ذلك ، ونقول : إن الله تعالى ليس جسما ولاهو فى جهة ، وإنه يستحيل عليه المقابلة والمواجهة وتقليب الحدقة ، ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد فى صحيح الأحاديث ، وقد شنع الزمخشرى — عفا الله عنه — على أهل السنة والجماعة تشنيعا قبيحا فى هذه المسألة ، وذلك حيث يقول :

لَجَمَاعَةٌ سَمَّوْا هَوَاهُمْ « سُــنَّةً » وَجَمَاعَةٌ « حُمُــرٌ » لَعَمْرِى مُوكَفَهْ
قَدْ شَبَّهُوهُ بِخَلْقِهِ فَتَخَوَّفُوا شُنَعَ الْوَرَى فَتَسَتَّرُوا بِالْبَلْـكَفَهْ

والبلكفة : نحت من قول أهل السنة « بلا كيف ولا انحصار » والله حسيبه على ذلك !
وقد رد عليه قوم منهم السيد البليدى فى قوله :

هَلْ نَحْنُ مِنْ أَهْلِ الْهَوَى أَوْ أَنْتُمُ ؟ وَمَنِ الَّذِى مِنَّا حَمِيرٌ مُوكَفَهْ ؟
اعْكِسْ تُصِبْ فَالْوَصْفُ فِيكُمْ ظَاهِرٌ كَالشَّمْسِ ، فَارْجِعْ عَنْ مَقَالِ الزَّخْرَفَهْ
يَكْفِيكَ فِى رَدِّى عَلَيْكَ بِأَنَّنَا نَحْتَجُّ بِالْآيَاتِ ، لَا بِالسَّفْسَفَهْ
وَبِنَفْىِ رُؤْيَتِهِ فَأَنْتَ حُرِمْتَهَا إِنْ لَمْ تَقُلْ بِكَلَامِ أَهْلِ الْمَعْرِفَهْ
فَتَرَاهُ فِى الْأُخْرَى بِلَا كَيْفِيَّةٍ وَكَذَاكَ مِنْ غَيْرِ ارْتِسَامٍ لِلصِّفَهْ

وأما عن الوجه الثانى — وهو هل فى السمع مايدل على جواز رؤية العباد ربهم ؟ — فذهب المعتزلة إلى أنه ليس فى السمع مايدل دلالة صريحة على أن العباد يرون ربهم ، بل

. . . .

في السمع مايدل على أن هذه الرؤية لاتجوز عليه تعالى ، ولزمهم أن يؤولوا صريح القرآن وصحيح الأحاديث ليوافق ما ذهبوا إليه ، وعمدتهم في هذا الوجه قوله تعالى حكاية عن موسى عليه الصلاة والسلام : (رب أرني أنظر إليك ، قال لن تراني ، ولكن انظر إلى الجبل ، فإن استقر مكانه فسوف تراني ، فلما تجلى ربه إلى الجبل جعله دكا ، وخر موسى صعقا ـ الآية) قالوا : أجاب الله تعالى على سؤال موسى الرؤية بقوله (لن تراني) فنفى الرؤية ، ثم علق رؤيته على استقرار الجبل ، وهو سبحانه يعلم أنه لن يستقر ، فكأنه علقها على أمر مستحيل . فتكون رؤيته سبحانه مستحيلة ، حتى اضطر الزمخشري في تفسيره وفي كتبه التي صنعها في النحو إلى أن يدعي أن «لن» حرف يدل على تأبيد النفي ، وخرج عليه هذه الآية ، وهو كلام بعثه عليه هواه ومذهبه ، ولم يسبقه إليه أحد من أئمة النحو .

وأهل السنة يقولون : إن في السمع كثيراً من الأحاديث الصحيحة والآيات الكريمة تدل صراحة على جواز رؤية العبيد ربهم ، وسنلم ببعض هذه النصوص فيما بعد ، ويقولون أيضا : إن هذه الآية التي جعلها المعتزلة حجتهم ، وطنطن بها الزمخشري ودندن حولها ، نقول : إن هذه الآية نفسها تدل على جواز الرؤية من عدة وجوه ؛ **الأول** : أن موسى عليه الصلاة والسلام طلبها من ربه ، ولاشك عند عاقل أن موسى أدرى بما يجوز في حقه تعالى ومالا يجوز من المعتزلة ؛ فلو كان يعلم أن رؤية العباد ربهم مستحيلة لما استساغ لنفسه أن يطلبها ، الوجه الثاني : أن الله تعالى نفى الرؤية التي طلبها ، ولم يقل له : كيف تطلب مني مالا يجوز في حقي ؟ أو نحو ذلك مما يدل على خطأ موسى إن قدر ، وأهل اللسان العربي يعلمون من أسلوب العرب ومحاوراتهم في كلامهم أن المتكلم لاينفي شيئا إلا حيث يجوز ثبوته ، نعني أنه لايقول قائل « لم يضرب محمد عليا » إلا في مقام يجوز أن يكون محمد قد ضرب عليا ، فأما حيث لا يجوز ثبوت الشيء للشيء فإن المتكلمين من العرب ، بل ومن غير العرب من الأمم ، لاينفون ذلك الشيء ؛ فلم نسمع أحداً قال لآخر « لم ينطق هذا الجبل » ولا « لم يصعد هذا الحمار هذه الشجرة » ولو أن قائلا قال ذلك لعده الناس هازلا هاذيا ، فلما قال الله تعالى (لن تراني) علمنا بمقتضى عرف اللسان والأسلوب العربي أن الرؤية في نفسها أمر جائز ، والوجه الثالث : أنه سبحانه علق حصول الرؤية في آخر الآية على أمر جائز في نفسه وهو استقرار الجبل ، بل هو من حيث ذاته أقرب من صيرورته دكا ، وكل أمر يعلق حصوله على أمر جائز فهو جائز ، وأما ادعاء المعتزلة أن استقرار الجبل

. . . .

مستحيل لكونه تعالى قد علم أنه لايستقر ، فهو مما لا يخرجه عن كونه فى نفسه جائزاً .

وما استدلوا به على أن السمع نفى عن الله تعالى أن يراه خلقه قوله سبحانه وتعالى: (لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار) قالوا : دلت هذه الآية على أنه تعالى لايدرك بالبصر ، والإدراك بالبصر هو الرؤية ؛ فتكون هذه الآية دالة على أنه لايرى ، وقد أجاب أهل السنة عن هذا بأنا لانسلم أن الإدراك بالبصر هو مجرد الرؤية ، بل هو رؤية مخصوصة ، وهى التى تكون على وجه الإحاطة بحيث يكون المرئى منحصراً بحدود ونهايات ؛ فالمنفى فى الآية الكريمة أخص من مجرد الرؤية ، ولايلزم من نفى الأخص نفى الأعم ، وذلك معلوم لايحتاج إلى بيان فوق هذا

وأما عن الوجه الثالث — وهو هل فى السمع مايدل على جواز رؤية الله تعالى فى الدنيا ، أوهو إن دل على جواز الرؤية خاص بالآخرة ؟ — فنقول : اختلف أهل السنة والجماعة فى هذه المسألة ؛ فمنهم من قال : الذى ورد فى السمع مما يدل على جواز الرؤية خاص بالآخرة ، وعلى هذا تحمل الآيات التى تنفى جواز الرؤية على رؤية الدنيا ، فقوله تعالى : (لاتدركه الأبصار) إن سلمنا أن الإدراك المنفى هو الرؤية فنقول : هذا فى الدنيا أما فى الآخرة فقد ثبت بدليل آخر أنه يرى ، وقوله سبحانه لموسى : (لن ترانى) أى فى الدنيا . إلخ ، وذهب الأكثرون إلى أن فى السمع مايدل على جواز رؤية الله تعالى فى الدنيا لمن أراد الله له ذلك ، ومن ذلك قصة معراجه صلى الله عليه وسلم ، وهذا الفريق يقول: إن النبى صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعينى رأسه وهما فى مكانهما الخلقى، ولم يحولها الله تعالى إلى قلبه كما زعم بعض الناس ، قالوا : وكان النبى صلى الله عليه وسلم يرى ربه كذلك فى كل مرة من مرات المراجعة التى كان يسأل فيها ربه تخفيف الصلوات المفروضة ، وهذا الرأى منقول عن جمهرة الصحابة ومنهم ابن عباس رضى الله تعالى عنه ، وكانت عائشة رضى الله تعالى عنها ومعاوية بن أبى سفيان رضى الله تعالى عنه يقولان : كانت رؤيا النبى ربه ليلة المعراج رؤيا منام ، ولم تكن يقظة، ولعلهما قالا ذلك بناء على اجتهادمنهما ، وقد يوجه بعض الناس قولهما بقوله تعالى : (وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فتنة للناس) ووجه ذلك أن «الرؤيا» بالألف المقصورة تطلق على رؤيا النوم ؛ فإن أريد رؤية اليقظة قيل رؤية — بالتاء — والجواب على هذا الكلام من ثلاثة وجوه؛ الأول: أن عائشة رضى الله تعالى عنها لم تكن فى بيت النبى صلى الله عليه وسلم ، بل لم تكن تميز إن سمعت فى وقت

. . . .

الحادث ، بل الراجح أنها لم تكن ولدت ورأت الدنيا ؛ لأن المعراج حدث فى أول البعثة وعائشة يوم الهجرة لم تكن قد بلغت العاشرة على الأرجح ، ومعاوية بن أبى سفيان رضى الله تعالى عنه لم يكن أسلم يوم هذا الحادث ، بل إنه لم يسلم إلا بعده بقريب من عشرين سنة ، والوجه الثانى : أن الرؤيا — بالألف المقصورة — كما تطلق على رؤيا النوم تطلق على مايكون فى اليقظة أيضا ، ومن ذلك قول الراعى :

فَكَبَّرَ لِلرُّؤْيَا وَهَشَّ فُؤَادُهُ وَبَشَّرَ قَلْبًا كَانَ جَمًّا بَلَابِلُهْ

يصف راعيا وأنه رأى العشب والكلأ فاستبشر به وطمأن نفسه ، أو يصف صيادا رأى صيدا ، ولا يعقل أن ذلك كان فى النوم ، والوجه الثالث : أنه تعالى يقول عن هذه الرؤيا إنها كانت فتنة للناس ، يعنى ابتلاء لهم واختبارا ليرى من من الناس يثبت على إيمانه ومن منهم يرتد عن دينه لعدم تصديقه ذلك ، وقد كان ذلك فعلا ؛ فإن النبى لما أصبح وأخبر أهل مكة بما كان من سراه إلى بيت المقدس وعروجه إلى السموات وما فوقها سخروا منه وكذبوه وشنعوا عليه حتى ارتد ضعاف القلوب ، وثبت أهل التقوى وأهل المغفرة ومنهم أبو بكر الذى قال حين سمع مايتندرون على النبى به : إن كان قد قال ذلك فقد صدق؛ وليس من المعقول أن يكون حديث الإنسان عن رؤيا رآها فى المنام يكون فتنة وبلاء واختبارا ، ويصدق قوم به وينكره آخرون ، فإن كل أحد مهما يكن شأنه لوقال لأقل الناس عقلا : لقد رأيت الليلة فيما يرى النائم أنى أطير فى السماء وأسير مع الملائكة وأكلم الله تعالى لم يستغربه السامع ؛ لأن رؤيا النوم خيالات فى حسبان أكثر الناس، وأى إنسان يحجر على أى إنسان أن يتخيل فى يقظته ماشاء ، فضلا عن أن يكون هذا الخيال فى النوم ؟

وقد استدل أهل السنة على جواز رؤية الله تعالى بالكتاب والسنة : أما الكتاب فآيات منها قوله : (وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة) والجبائى حمل (ناظرة) فى هذه الآية على معنى الانتظار ، وجعل (إلى) بمعنى النعمة ، وكأنه قيل : منتظرة نعمة ربها ، وهو كلام عجيب ، ومن الآيات قوله تعالى : (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) قال جمهور المفسرين : الحسنى هى الجنة ، والزيادة هى النظر إلى وجهه الكريم . ومنها قوله : (على الأرائك ينظرون) وماذكرنا من الآيات مع بيان وجه دلالتها على مذهب الجماعة ، وأما الأحاديث فمنها الحديث الذى ورد فى الصحيح «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» والتشبيه للرؤية لاللمرئى ، ووجه الشبه عدم الشك والخفاء ، وجعله المعتزلة من مجاز الحذف فزعموا

خُلِّيَ ونفسَه لم يحكم بامتناع ولا بوجوب (أنْ يُنظَرَ) أى الله تعالى (بالأبْصَار) جمع بَصَر، بمعنى المحل الذى يخلق الله تعالى فيه الإبصار عادةً، عند وجود شرْطه، أو القوة المخلوقة لله تعالى كذلك، مالم يَرُدَّهُ برهان عن ذلك، يعنى أن أهل السنة ذهبوا إلى أنه تعالى يجوز أن يُرى، والمؤمنون فى الجنة يَرَوْنهُ مُنزَّهاً عن المقابلة والجهة والمكان؛ إذ الرؤية على مذهب أهل الحق قوةٌ يجعلها الله تعالى فى خَلْقِه لايشترط فيها اتصال الأشعة، ولا مقابلة المرئى، ولا غير ذلك، ولكن جرت العادة فى رؤية بعضنا بعضاً بوجود ذلك، على جهة الاتفاق، لا على سبيل الاشتراط؛ فلذا كانت الرؤية جائزة لإمكانها، بدليل السمع المشار إليه بقوله « إذ بجائز عُلِّقتْ » ولا يلزم من رؤيته تعالى إثبات جهة، تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً! بل يراه المؤمنون لافى جهة، كما يعلمون أنه لا فى جهة، وخالَف فى ذلك جميعُ الفرق، فأحالها المعتزلة بناء على أنها لاتتعلق عقلا إلا بما هو فى جهة ومكان ومسافة مخصوصة متمسكين بشُبَه عقلية، أقواها شبهة المقابلة، وتقريرها أنه تعالى لوكان مرئيا لكان مقابلا للرائى بالضرورة؛ فيكون فى جهة وحيز، وهو محال،

أن التقدير: سترون نعمة ربكم، ولا داعى له، وقد كان العلماء من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم لايختلفون فى وقوع رؤية المؤمنين ربهم فى الآخرة، وكذلك من بعدهم من أهل العلم؛ قال الإمام مالك رضى الله تعالى عنه: لماحجب أعداءه فلم يروه تجلى لأوليائه حتى رأوه ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الكافرون بالحجاب، قال تعالى: (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وقال الإمام الشافعى رضى الله عنه: لما حجب قوما بالسخط دل على أن قوما يرونه بالرضا. اللهم متعنا بالنظر إلى وجهك الكريم، فى جنات النعيم، واجعلنا من الذين أنعمت عليهم برضاك، ولا تجعلنا من المحجوبين بسخطك، ياأكرم الأكرمين، اللهم آمين.

ولكان إما جوهراً أو عَرَضاً ؛ لأن المتحيز بالاستقلال جوهر ، أو بالتبعية عَرَض ، ولكان المرئي إما كله فيكون محدوداً متناهياً محصوراً ، وإما بعضه فيكون متبعضاً متجزئاً إلى غير ذلك ، وهذه الشبهة أشار إلى جوابها بقوله (لكن) النظر الحاصلُ بحاسة البصر للرائين (بلا كَيْفٍ) أى : تكيف المرئى من مُقَابلةٍ وجهةٍ ومسافة مخصوصة وإحاطة به ، بل يجب تجرده عنه ؛ فإن الرؤية نوع من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء ، ولأى شىء شاء ؛ فالمراد بالمخالفة فى التكيف وجوب خلو رؤية الواجب تعالى عن الشرائط والكيفيات المعتبرة فى رؤية الأجسام والأعراض ، وتمسكوا أيضاً بشُبَه سمعية ، أقواها قوله تعالى « لا تُدْرِكُه الأَبْصَار وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ » وتقريرُ التمسك به الذي تعرض لجوابه أن نَفْىَ إدراكه تعالى بالبصر واردٌ مَوْرِد التمدح به مُدْرَج فى أثناء المدح ؛ فيكون نقيضُه - وهو الإدراك بالبصر - نَقْصًا ، وهو على الله تعالى محال ، وهذا الوجه يدل على نفى الجواز ، وأشار إلى جواب هذه بقوله (وَلاَ انحصَارٍ) يعنى أننا نقول : إنه تعالى يُرَى بمعنى أنه ينكشف للأبصار انكشافاً تاماً عند الرائى بلا إحاطة ولا انحصار له عنده ، لاستحالة الحدود والنهايات . والوقوف على حقيقته كما هو محل النفي فى الآية الشريفة ، وبيانه أنا لا نسلم أن الإدراك بالبصر فى الآية الكريمة هو مطلق الرؤية ، بل هو رؤية مخصوصة ، وهي التى تكون على الإحاطة بجوانب المَرْئى ؛ فالإدراك المنفى فى الآية أخص من الرؤية ملزوم لها ، بمنزلة الإحاطة من العلم ؛ فلا يلزم من نفى الإدراك على هذا نفىُ الرؤية ، ولا مِنْ كون نفيه مدحاً كونُ الرؤية نقصاً ، وعلق بقوله «أن ينظر» (لِلْمُؤْمِنِينَ) لتضمنه معنى الانكشاف : أى

انكشافه تعالى بحاسة البصر انكشافاً تاماً لكل فرد فرد ممن مات محكوما
له باتصافه بالإيمان والتصديق الشرعي ؛ سواء كُلِّفَ به بالفعل أو كان صالحا
للتكليف به ؛ فيخرج به الكفار والمنافقون ، فلا يرونه تعالى : لقوله تعالى
« كلا إنَّهُمْ عن ربهم يومئذ لَمَحْجُوبُون » ولأنهم ليسوا من أهل الإكرام
والتشريف ، وقيل : إنهم يرونه سبحانه وتعالى ثم يُحْجَبُون عنه ، فتكون
الحجبة حَسْرة عليهم ، وجعل النووى محلّ الخلاف في المنافق ، وأما الكافر غيره
فلا يراه اتفاقاً ، كما لا يراه سائر الحيوانات غير العقلاء ، ويدخل الملائكة
ومؤمنو الجن والأمم السابقة والصبيان والبُله والمجانين الذين أدركهم البلوغ
على الجنون وماتوا عليه ، ومن اتصف بالتوحيد من أهل الفَتْرَة لأنه إيمان
صحيح ؛ إذ هو في حكم ماجاء به الرسول في الجملة ، بناء على أن رجال غير هذه
الأمة يَرَوْنَه في الجنة ، وهي محل الرؤية من غير خلاف ، وأما رؤيته في
عَرَصات القيامة ففي السنة مايقتضي وقوعها للمؤمنين فيها ، وهو الصحيح ،

والمَعوّل عليه في إثبات الرؤية عند أهل السنة إنما هو الدليل السمعي ، وذلك
الكتاب والسنة والإجماع : أما الكتاب فآيات كثيرة منها ما أشار إليه
بقوله (إذْ بجائزٍ عُلِّقتْ) أي : حكمنا بجواز الرؤية وإمكانها عقلا لأن
الله تعالى علّقها بوجود أمر جائز عقلا ، وهو استقرار الجبل حين سأله موسى
عليه السلام « رَبِّ أرِنِي أنْظُرْ إليك ، قال لَنْ تَرَانى ، ولكن انْظُرْ إلى
الْجَبل فإنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانى » وتقريرُ الدلالة منه أنه إشارة إلى
قياسٍ حُذفت كبراه للعلم بها ترتيبه : الله تعالى علق رؤية ذاته المقدسة على
استقرار الجبل حال تجليه تعالى له ، وهو أمرٌ ممكن في نفسه ضرورةً ، وكل

ما علق على الممكن لايكون إلا ممكنا ؛ لأن معنى التعليق الإخبار بأن المعلّق يقع على تقدير وقوع المعلّق عليه ، والمحال لايقع على شيء من التقادير ؛ فلو لم تكن الرؤية ممكنة لزم الخلف في خبره تعالى ، وهو محال ، ولو كانت ممتنعة في الدنيا لما سألها موسي عليه السلام ، ولايجوز على أحد من الأنبياء الجهل بشيء من أحكام الألوهية ، وخصوصاً بما يجب له تعالى ومايستحيل ، ومنها قوله تعالى : « وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ، إلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ » .

قال مالك بن أنس رضى الله تعالى عنه : لما حجب أعداءه فلم يروه ، تجلى لأوليائه حتى رأوه ، ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يُعَيِّر الكفار بالحجاب فقال « كلا إنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يومئذ لَمَحْجوبُون » .

وقال الشافعى رضى الله تعالى عنه : لما حجب الله قوماً بالسخط دل على أن قوماً يرونه بالرضا ، ثم قال : أما والله لولم يوقن محمد بن إدريس بأنه يرى ربه فى المعاد لما عَبَدَه فى دار الدنيا .

وقال محمد بن الفضل : كما حجبهم فى الدنيا عن نور توحيده ، حجبهم فى الآخرة عن رؤيته .

وأما السنة فكحديث « إنكم سَتَرَوْنَ ربكم كما ترون القمر ليلة البدر » .

وأما الإجماع فهو أن الصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا مجمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة ، وأن الآيات والأحاديث الواردة فيها محمولة على ظواهرها من غير تأويل .

ولهذه الأدلة السمعية أطبق أهل السنة على أن رؤية الله سبحانه وتعالى جائزة عقلا ، واجبة سمعاً ، وبيان الدليل العقلى على جوازها بطريق الاختصار

أن البارى سبحانه وتعالى موجود ، وكل موجود يصح أن يُرَي ؛ فالبارى عز وجل يصح أن يرى (هـذا) كما علمت (و) رؤيته سبحانه (للْمُخْتَار) وهو نبينا محمد صـلى الله عليه وسلم لأنه خير البرايا فلم تقع لغيره ولا لموسى عليه الصلاة والسلام فى الـ(دُ نيا)من الدنو؛لسبقها للآخرة ، أو لدُنوِّها من الزوال ، وحقيقتها : ما على الأرض من الهواء والجو مما قبل الآخرة ، ومراده الإشارة إلى وَجْه أخص من جواز الوقوع ، وبيانه أن معنى (ثبَتَتْ) أى حصلت ووقعت لنبينا صـلى الله عليه وسلم فى الدنيا ليلة الاسراء ، والوقوعُ يستلزم الإمكان ، بخلاف العكس ، والراجح عند أكثر العلماء أنه صلى الله عليه وسلم رأى ربه سبحانه وتعالى بعَيْنَىْ رأسه : لحديث ابن عباس وغيره ، وهذا لا يؤخذ إلا بالسماع منه صلى الله عليه وسلم ؛ فلا ينبغى أن يتشكك فيه ، ولما نفت عائشة وقوعَها له صلى الله عليه وسلم قدِّم ابن عباس عليها ؛ لأنه مُثْبِت ، حتى قال معمر بن راشد : ما عائشة عندنا بأعْلَمَ من ابن عباس ، وأما حديث « اعلموا أنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا » فإنه وإن أفاد أن الرؤية فى الدنيا وإن جازت عقلا فقد امتنعت سمعاً لكن مَن أثبتها للنبى صلى الله عليه وسلم له أن يقول : إن المتكلم لا يدخل فى عموم كلامه ، ولم تثبت فى الدنيا لغير نبينا صلى الله عليه وسلم ، على ما فى ذلك من الخلاف . ومن أدعاها غيره في الدنيا يقظة فهو ضال بإطباق المشايخ ، وذهب الكواشى والمهدوى إلى تكفيره ، ولا نزاع فى وقوعها مناماً ، وصحتها ؛ فإن الشيطان لا يتمثَّلُ به تعالى كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، واُخْتُلف فى وقوعها للأوليـاء على قولين للأشعرى أرْجَحُهما المنع .

ولما فرغ من الإلهيّات شرع فى النبوات فقال : (وَمِنْهُ) أي ومن أفراد الجائز العقلى (إرْسَالُ) الله تعالى (جَمِيعِ الرسُلِ)[1] أي رسل البشر من

---

(١) يريد المصنف أن يقرر أن مذهب أهل السنة والجماعة أن من أنواع الجائز العقلى على الله تعالى إرساله لجميع الرسل من لدن آدم أبى البشر إلى خاتمهم وسيدهم محمد صلى الله عليه وعليهم أجمعين، ومعنى ذلك أن الإرسال مماهو جائز عقلا على الله تعالى عند أهل السنة: أى أنه لايجب على الله تعالى إرسالهم ولا يستحيل عليه سبحانه وتعالى إرسالهم ؛ إذ الجائز العقلى هو مايجوز العقل فعله وتركه، ومتى جوز فعله لم يكن تركه واجبا . ومتى جوز تركه لم يكن فعله واجبا ، وفى هذا الكلام رد على طائفتين من أهل البحث : الطائفة الأولى المعتزلة والفلاسفة ؛ فقد اتفق هذان الفريقان على أنه يجب على الله تعالى أن يبعث الرسل إلى الخلق ليدلوهم على مايريده منهم ، ومبنى كلام المعتزلة فى هذه المسألة ما أصلوه عند أنفسهم وجعلوه قاعدة بنوا عليها كثيراً من الأحكام ، وهو أنه يجب على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح لعباده ، وقد مضى الكلام على هذا الأصل ورد ماذهبوا إليه ، قالوا : النظام المؤدى إلى صلاح حال النوع الإنسانى على وجه العموم فى معاشه ومعاده لايتم إلا ببعثة الرسل ، وكل ماهو كذلك فهو واجب على الله تعالى . وأنت خبير بعد ماتقدم فى مبحث الصلاح والأصلح بطريق هدم هذه المقدمات التى لاثبات لها عند النظر ، ومبنى كلام الفلاسفة فى هذه المسألة ماذهبوا إليه وجعلوه من قواعدهم التى بنوا عليها كثيراً من الأحكام وهو القول بالتعليل أو الطبيعة ، قالوا : يلزم من وجود الله تعالى وجود العالم بالتعليل : أى بكون الله تعالى علة ، أو بالطبع ،ويلزم من وجود العالم وجود من يصلحه ، وقد بينا لك فيما سبق أن الله تعالى فاعل بالاختيار ، لابطريق الإجبار ، والطائفة الثانية السمنية والبراهمة ، فقد اتفق هذان الفريقان على أنه يستحيل على الله تعالى عقلا أن يرسل الرسل، قالوا : إن إرسال الرسل عبث ؛ لأنه يستغنى عنه بالعقل بأن يجعل مناط فعل الشيء تحسين العقل إياه ومناط تركه تقبيح العقل إياه ، والعبث على الله تعالى محال ؛ فيكون ما أدى إليه وهو تجويز إرسال الرسل محالا،إذا علمت هذا الكلام علمت أن قول المصنف «فلا وجوب» تصريح بنفى مذهب المعتزلة والفلاسفة ، ولم يصرح بنفى مذهب البراهمة والسمنية إما من باب الاكتفاء ، وكأنه قد قال فلا وجوب ولا استحالة ، لأن هذا ينبىء عنه قوله « ومنه » أى من الجائز العقلى ، وإما لكون مذهبهم ظاهر البطلان ؛ لأن الرسل قد أرسلوا فعلا ،

. . . .

فإرسالهم واقع ثابت بالمشاهدة والعيان ؛ فادعاء استحالته مكابرة للحس ومعاندة للمشاهد ، فأما مذهب الفلاسفة والمعتزلة فلا يدل على بطلانه بعثهم عليهم الصلاة والسلام بالفعل ؛ لجواز أن يقولوا : إن الله تعالى قد فعل ذلك لكونه واجبا عليه ، فلما اختلف شأن المذهبين ذلك الاختلاف صرح بنفي أقوالهما بحسب الظاهر ، وإن كان كل منهما ضعيفا في الحقيقة ، وقوله فيما بعد « لكن بذا إيماننا قد وجبا » دفع لما قد يتوهم من كون إرسال الرسل جائزا عقليا أن الإيمان بوقوعه ليس واجبا .

وخلاصة القول في هذه المسألة أن بعثة الله تعالى الرسل إلى خلقه عند أهل السنة جائز في حقه سبحانه ؛ فليس واجبا عليه ، ولا مستحيلا ، وأنه واقع منه سبحانه لطفا منه بعباده ورحمة لما فيها من الحكم والمصالح التي لا تحصى . ومنها معاضدة العقل فيما يمكنه أن يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل . ومنها استفادة الحكم من الأنبياء فيما لا يستقل العقل به مثل مبحث الكلام ورؤيته تعالى والمعاد الجسماني . ومنها إزالة الخوف الحاصل عند إتيان العبد بالحسنات لكون إتيانه بها تصرفا في ملك الله بغير إذنه ؛ فلو لم يعلم أن الله راض عنها طالب لها لم يأمن أن يكون آتيا بغير ما يرضاه سبحانه ولا سبيل إلى علم رضاه سبحانه بفعل ذلك إلا من طريق الرسل . ومنها بيان حال الأفعال التي تحسن تارة وتقبح تارة أخرى من غير اهتداء العقل إلى مواقعها . ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات . ومنها تبيين الأخلاق الفاضلة والراجعة إلى الأشخاص والسياسات الكاملة العائدة إلى الجماعات . ومنها الإخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيباً في الحسنات وتحذيراً عن السيئات . إلى غير ذلك من الفوائد . وأن الذين قالوا إنها مستحيلة تمسكوا بشبه أوهى من بيوت العنكبوت منها أنها تتوقف على علم المبعوث بأن الباعث هو الله تعالى ، ولا سبيل إلى معرفته ذلك . ورد بأنه يجوز أن ينصب الله تعالى دليلا يدله على ذلك ، أو أن يخلق فيه علماً ضروريا . ومن شبههم الواهية أنها عبث لأن العقل يستقل بفهم ما يجب وما يستحيل وما يجوز . فما يراه حسناً يجب فعله ، وما يراه قبيحاً يجب تركه ، وما يتوقف فيه يجوز فعله إن اقتضته المصلحة . ورد على هذا بأنا لا نسلم أنها سفه لأن الأحوال إن انحصرت فيما ذكرتم فالبعثة تكون معاضدة للعقل . وإن لم تنحصر — وهو الواقع — فإنها تفيد حكما لا يستطيع العقل الاستقلال به . ومن شبههم الفاسدة أن مبنى البعثة على التكاليف ، وليس في التكاليف

آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام إلى المكلفين من الثقلين ليبلغوهم عنه أمره ونهيه ووعده ووعيده، ويبينوا لهم عنه سبحانه وتعالى ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين، مما جاءوا به، حتى تقوم الحجة عليهم بالبينات، وتنقطع عنهم سائر التعللات «ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا» «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» «رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل».

وإذا علمت أن الإرسال مما يجوز فى حقه تعالى فعلُه وتركُه (فلاَ وُجُوبَ) له أى الممكن عليه تعالى، خلافاً لحكماء الفلاسفة والمعتزلة؛ لأنه تعالى لا يجب عليه شىء لخلقه (بَلْ) إرسالهم إنما هو (بِمَحْضِ الْفَضْلِ) أى بخالص الإحسان، مما يحسن فعلُه، ولا يقبح منه تعالى تركه (لَكِنْ) لا يلزم من كونه جائزاً أن يكون الإيمان به كذلك، بل (بِذَا) المذكور من وقوع الإرسال والمرسلين (إِيمَاناً) الشرعى (قَدْ وَجَبَا) علينا تفصيلا بمن عُلِم منهم تفصيلا، وإجمالا بمن عُلم منهم كذلك، قال الله تعالى «آمَنَ الرسولُ

فائدة، لا للآمر بها، وهو ظاهر؛ لتعاليه عن أن ينتفع بعمل عبده، ولا للمأمور بها، وهو العبد؛ لأنه يتضرر باحتماله ما يشق عليه. وهذا كلام ظاهر البطلان. بل نقول: فيها نفع للعبد عظيم جدا، وكل واحد منا يتحمل كثيراً من المشاق فى سبيل تحصيل منفعة لا تقاس أبداً بما يعود عليه من ثواب عبادة الله.

وأما المعتزلة الذين أوجبوها على الله تعالى فالرد عليهم إنما يكون بإبطال أصلهم الذى بنوا عليه هذه المسألة، وهو قولهم فعل الصلاح والأصلح واجب على الله، وقد قدمنا ما فيه الكفاية فى إبطاله، فارجع إليه إن شئت، والله ينفعك به، وينفعنى بدعوة أخ صالح يدعو لى بظهر الغيب. اللهم آمين. والله سبحانه وتعالى أعلى وأعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

بما أنزل إليه من ربه ـ الآية» والأولى كما يفهم من المتن أن لا يتعرض لحصرهم في عدد معين ؛ لقوله تعالى «منهم من قصصنا عليك ، ومنهم من لم نقصص عليك » ولأنه لا يؤمَنُ أن يدخل فيهم مَنْ ليس منهم ، ويخرج بعضهم ، وحديث « الأنبياء مائة ألف » وفي رواية « مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفاً : الرسل منهم ثلثمائة وثلاثة عشر » وفي رواية «وأربعة عشر » متكلَّمٌ فيه ، مع كونه خبرَ آحاد .

وإذا عرفت أن الإرسال جائز عليه تعالى ، وأن الإيمان به واجب (فَدَعْ) عنك (هوَى قوْمٍ) اتبعوه : أي اعتقادَهم الباطلَ الذى زيَّنَهُ الشيطان لهم ، فإنه (بِهِمْ قَدْ لَعِباً) الهوى : أى تلاعَبَ بهم ، لا بغيرهم؛ فأوقعهم فى البِدَع والمعاصى ، أو الكفر ، فأنكروا الإرسال ،وأحالوه ،كالسمنية ، أو أوجبوه كالمعتزلة والحكماء ، والهوى عند الإطلاق ينصرف إلى المَيْل إلى خلاف الحق غالباً ، نحو « ولا تتبع الهوى » سمى هَوًى لأنه يَهْوِى بصاحبه فى النار

ثم شرع فى شرح قوله فيما سبق « ومثل ذا لرسله » مقدِّما الواجبَ لشرفه؛ فقال : (وَوَاجِبٌ) عقلا (فى حقِّهِمْ) أى الأنبياء لعمومه لأن معظم هذه الأحكام لا يختص بالرسل ، وقوله (الأَمَانَهْ) أى وما عطف عليها ، وهى : اتصافُهم بحفظ الله سبحانه وتعالى ظواهرهم وبواطنهم ، ولو فى حال الصغر ، من التلبُّس بمنهيٍّ عنه ، ولو نَهْىَ كراهة : أى كونهم لا يتصور أن يكونوا عند الله إلا كذلك ؛ لأنه لو جاز عليهم أن يخونوا الله تعالى بفعل محرم أو مكروه لجاز أن يكون ذلك المنهى عنه مأموراً به ؛ لأن الله تعالى أمرنا باتباعهم فى أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم من غير تفصيل ، وهو

لا يأمر بمحرم ولا مكروه ؛ فلا تكون أفعالهم محرمة ولا مكروهة ولا خلافَ الأولى .

(وَ) من الواجب فى حقهم (صِدْقُهُمْ) أى مطابقةُ حكم خبرهم للواقع ، إيجاباً أو سلباً ؛ لقوله تعالى « وصَدَقَ اللهُ وَرَسُولُهُ » ولأنه لو جاز عليهم الكذب لجاز الكذب فى خبره تعالى ؛ لتصديقه إياهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله تعالى : صَدَقَ عبدى فى كل ما يبلغ عنى ، وتصديقُ الكاذب من العالم بكذبه محضُ كذبٍ ، وهو محال عليه تعالى ؛ فلزومه ـ وهو جواز الكذب عليهم ـ كذلك .

(وصف) أى وضُمَّ (لَهُ) أى لما يجب لهم (الْفَطَانَهْ) بمعنى التفطن والتيقظ لإلزام الخصوم وإحجاجهم وطرق إبطال دعواتهم الباطلة ، والظاهرُ اختصاص هذا الواجب بالرسل ؛ لقوله تعالى « وتلك حُجَّتُنَا آتيناها إبراهيم على قومه » «يانوح قد جادلتنا » و « جادِلْهُمْ بالتى هى أحسن » والمغفَّلُ الْأَبْلَهُ لا تمكنه إقامَةُ الحجة ، ولأنهم شهودُ الله على العباد ، ولا يكون الشاهد مغفلا .

(وَمِثْلُ ذَا) أى الواجب المتقدم فى الوجوب العقلى فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام (تَبْلِيغُهُمْ لما أَتَوْا) أى لجميع ما جاءوا به من عند الله وأرسلوا لتبليغه للعباد ؛ فيجب شرعاً اعتقاد أنهم بلغوه إليهم ، اعتقادياً كان أو عملياً ؛ للاجماع على عصمتهم من كتمان الرسالة والتقصير فى التبليغ ، ولو ولو فى قوة الخوف ، ولو جاز عليهم كتمانُ شىء لكتم رئيسُهم الأعظم صلى الله عليه وسلم وعليهم قولَه تعالى « وتُخْفِى فى نفسك ما الله مُبْدِيه ، وتخشى الناسَ والله أحق أن تخشاه » كيف وقد أنزل عليه « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل

إليك من ربك » « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » وكتمان البعض مُفوِّت لإقامة الحجة .

وما ذكره الناظم رحمه تعالى شروطٌ عقلية للنبوة ، وشروطها الشرعية العادية : البَشَرِيَّةُ ، والحرية ، والذكورة ، وكمال العقل ، والذكاء ، وقوة الرأى ، ولو فى الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام ، والسلامة عن كل ما ينفر عن الأتباع حين النبوة ، ومنها كونه أَعْلَمَ من جميع مَنْ بُعث إليهم بأحكام الشريعة المبعوث بها ، أصليةً أو فرعيةً ، واختلفوا فى اشتراط البلوغ ـ مع اتفاقهم على جواز أن يبعث الله نبياً صغيراً ـ لكنهم اختلفوا فى الوقوع وعدمه ؛ فذهب إلى الأول الفخرُ الرازى مستنداً لآيتى عيسى ويحيى ، ومنعه ابنُ العربى وآخرون ، وتأولوا الآيتين على أنهما إخبار عما سيجب لهما حصوله ، لا عما حصل لهما بالفعل ، والله أعلم .

ثم شرع فى ثانى أقسام الحكم العقلى المتعلقة بالرسل عليهم السلام ، فقال : (وَيَسْتَحِيلُ) فى حقهم (ضِدُّهَا) يعنى الصفاتِ الأربعةَ الواجبة التى فرغ منها ، وهى : الخيانة ، والكذب ، والبلاهة ، والغَفْلَة ، وعدم الفطنة ، وكتمانُ شىء مما أمروا بتبليغه ، وأشار بقوله : (كَمَا رَوَوْا) إلى أن المعوَّل عليه فى دليل امتناع ما ذكر عليهم إنما هو الدليلُ السمعى ، لا العقلى ، أى حكمنا باستحالة ما ذكر فى حقهم حكما مماثلا لما رواه العلماء ونقلوه كتاباً وسنة وإجماعا ، ولا شك فى جواز الإغماء عليهم ؛ لأنه مرض ، والمرضُ يجوز عليهم ، بخلاف الجنون قليلِه وكثيره ؛ لأنه نقص ، ويلحق به العمى ، ولم يَعْمَ نبى قط ، ولم يثبت أن شعيباً عليه السلام كان ضريراً ، ويعقوب عليه السلام إنما

حصلت له غشاوة وزالت ، وأما السهو فهو ممتنع عليهم فى الأخبار البَلاغية وغيرها كالأقوال الدينية الإنشائية ، ويجوز فى الأفعال البلاغية وغيرها ، وأما النسيان فهو ممتنع فى البلاغيات قبل تبليغها قولية كانت أوفعلية ، وأما بعد التبليغ فيجوز نسيان ماذكر عليهم ؛ لحفظه بعد التبليغ ، ووجوب ضَبْطه على المبلغ ليعمل به وليبلغه ، ولا يمتنع عليهم نسيانُ المنسوخ مطلقاً ، لاقبل التبليغ ولا بعده .

وأشار إلى ثالث أقسام الحكم العقلى المتعلقة بالأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام بقوله : (وَجَائِزٌ) وهو مالم يجب عند العقل ثبوته لهم ولا نفيُه عنهم ، بل يصح عنده وجودهُ لهم وعدمه ؛ فيجوز عقلاوشرعا(فى حَقِّهِمْ) أى الرسل عليهم الصلاة والسلام أجمعين خصوصاً سيدهم الأعظم(كالأَكْلِ) والشرب الحلال والنوم ، من كل عَرَض بَشَرىّ ليس محرما ولامكروهاً ولا مباحاً مُزْرِياً ولا مُزْمِناً ، ولا مما تعافهُ الأنفس، ولا مما يؤدى إلى النُفْرة ، سواء كان من توابع الصحة ولايستغنى عنه عادة كما مثل به أو (وَ) يستغنى عنه (كالجِمَاعِ للنِّسا) بناء على أنه من باب التفكه،أو بحبس النفس عنه بناء على أنه من باب القوت ؛ فيجوز عليهم وَطْءُ النساء بالملك مطلقاً مسلمات أو كتابيات ، لا كمجوسيات ، وبالنكاح ماعدا الكتابية والمجوسية ، وماعدا الأمة ولومسلمة ؛ لأنها إنما تُنْكَحُ لخوف العَنت أو عدم الطَّوْل ، والثانى مُنْتَفٍ بالبديهة ، والأول كذلك للعصمة ، كما أشار إليه بقوله(فى)حال(الحِلّ) أى الجواز ، لافى حال حرمة ولا كراهة ، ويتبعه أنهم لايَطَؤُنَهُنَّ صائمات صوماً مشروعا ، لا معتكفات كذلك ، ولا حائضات ، ولافى حال نفاس

ولا إحرام ، ولا فى حال رؤيا واحتلام ، ولما كانوا من البشر وأرسلوا إلى البشر كانت ظواهرهم خالصة للبشرية ، يجوز عليها من الآفات والتغيرات ما يجوز على البشر ، وهذا لا نقيصة فيه ، وأما بواطنهم فمنزهة غالباً عن ذلك معصومة منه، متعلقة بالملإ الأعلى والملائكة لأخذها عنهم وتلقيها الوحى منهم

ثم شرع فى بيان ما أجمله من المنطوق به فى قوله « والنطق فيه الخلف بالتحقيق» فقال : (وَجَامِعُ مَعْنى) وهو ما يراد من اللفظ (الَّذِى تَقَرَّرَا) أى جعل فى قرار ومحل يرجع إليه فيه، وهو جميع العقائد الإيمانية الواجبة الاعتقاد شرعاً مما يرجع إلى الألوهية والنبوة وجوباً وجوازاً واستحالة (شَهادَتا الإِسْلاَمِ) أى معنى الشهادتين اللتين هما الجزء الأعظم من مسمى الإسلام ، أو اللتين لا يحصل الإسلام إلا بهما ، أو اللتين تدلان على الإسلام : فهو من إضافة الجزء إلى الكل ، أو السبب للمسبَّب ، أو الدال للمدلول ، وبيانُ ماذكره أن الجملة الأولى أثبتت الألوهية له تعالى ، ونفتْها عن كل ما سواه ، وحقيقةُ الألوهية وجوبُ الوجود والقدَم الذاتي . ويلزم منه استغناؤه عن كل ماسواه ، وافتقارُ كل ماسواه إليه، كما يوجب له البقاء ، ومخالفتَه للممكنات والقيامَ بالذات ، والتنزه عن النقائص كالأغراض فى الأفعال والأحكام، وعن وجوب شىء ما عليه تعالى ؛ لئلا يكون مستكملا بفعله أو تركه : فلا يثبت له الاستغناء المطلق ، ووجوبُ افتقار الممكنات إليه يستلزم وجوبَ حياته ، وعمومَ قدرته وإرادته وعلمه ووَحْدته وعدم تأثير شىء سواه تعالى فى شىء منها ، ومتى وجبت هذه الأمور له تعالى استحالتْ نقائضُها عليه تعالى، وجاز ما سوى ذلك فى حقه تعالى ؛ فقد اشتملت الجملة الأولى على أقسام الحكم

العقلى الثلاثة الراجعة إليه تعالى ، ويؤخذ من الجملة الثانية وجوب الإيمان بسائر الأنبياء والرسل والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر، ومافيه؛ إذ التصريح برسالته صلى الله عليه وسلم يستلزم تصديقه فى كل ماجاء به، ومن جملته ماذكر، ويُعلم منه أيضاً وجوبُ صدقهم، واستحالة الخيانة والكذب عليهم، وجواز جميع الأعراض البشرية التى لاتنقص مراتبهم عليهم الصلاة والسلام، وهذه جملة أقسام الحكم العقلى المتعلقة بالرسل عليهم الصلاة والسلام؛ ولهذا المعنى جعلهما الشارع ترجمةً عما فى القلب من الإيمان، ودليلا على الانقياد الظاهرى للإسلام، ولم يقبل من أحد الإيمان مع القدرة عليهما إلا بهما، وقد نصَّ العلماء على أنه لا بد من فَهْم معناهما ولو إجمالا ، وإلا لم ينتفع الناطقُ بهما فى الخَلاَصِ من الخلود فى النار.

إذا علمت أن كلمتى الشهادة جَمَعَتَا جميعَ ما تقرر من العقائد الإيمانية (فَاطَّرِح) أى اترك (المِرَا) يعنى الخصام فى صحة جمعهما لما ذكر.

ولما جوز الفلاسفة اكتساب النبوة بملازمة الخلوة والعبادة وتناول الحلال أشار إلى الرد عليهم بقوله: (وَ) مذهب أهل الحق أنه (لَمْ تَكُنْ نُبُوَّةٌ) وهي شرعا: إيحاء الله تعالى لإنسانٍ عاقلٍ حُرٍّ ذكر بحكم شرعى تكليفى سواء أمره بتبليغه أم لا، كان معه كتاب أم لا، كان له شرع متجدد أم لا، كان له نسخ لشرع مَنْ قَبْلَهُ أو بعضِهِ أم لا، وكذا الرسالة إلا فى اشتراط التبليغ فإنه لا بد منه فى مفهومها، والمرادُ أن النبوة بحسب ماعلم من القواعد الدينية وانعقد عليه إجماع المسلمين لم تكن (مُكْتَسَبَةْ) أى : لا تنال بمجرد

الكسب بالجد والاجتهاد ومباشرة أسباب مخصوصة كما زعمه الفلاسفة (وَلَوْ رَقَى فى الْخَيرِ أعْلى) أى أبعد (عَقبهْ) وهى فى الأصل الطريقُ الصاعدُ فى الجَبَلِ ، أُريد به هنا أشق الطاعات وأفضلها : أى ولو اقتحم العبدُ أشقَّ العبادات المشبهة لمشقتها رقى العقبات (بلْ ذَاكَ) أى اصطفاءُ النبى صلى الله عليه وسلم للنبوة واختياره الرسالة (فضْلُ اللهِ) أى أثَرُ جُودِهِ وإنعامه، والفضلُ: إعطاء الشيء بغير عِوَضٍ لاعاجل ولا آجل، ولذا لا يكون لغيره تعالى (يُؤْتِيهِ) بمحْض اختياره (لِمَنْ يَشَاء) ممن سبق علمه وإرادته الأزليَّانِ باصطفائه لها من البشر المذكور الكاملى العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأى وغيرذلك مماذكر من الشروط العقلية والشرعية (جَلَّ اللهُ) أى تنزه عن أن ينال شيء لم يكن أراد عطيته ؛ لأنه (وَاهِبُ المِنَنْ) أى العطايا ، جمعُ مِنَّة بمعنى العطية ، وظاهر السياق أن المردا بالمنن الكاملة كالنبوة .

(وأفْضَلُ) جميع (الخلْقِ) أى المخلوقات (عَلَى الإِطْلاَقِ) المراد منه العموم الشامل للعُلوية والسفلية من البشر والجن والملك فى الدنيا والآخرة فى سائر خلال الخير ونعوت الكمال (نبيُّنَا) محمد صلى الله عليه وسلم ، والإضافة فيه لتشريف المضاف إليه ، لا للاختصاص ؛ لما سيأتى من عموم بعثته صلى الله عليه وسلم ، وإن جعل الضمير فيه للمكلفين كان عاماً مطابقاً له ، وأفضليته صلى الله عليه وسلم على جميع المخلوقات مما أجمع عليه المسلمون ، وهو مستثنى من الخلاف فى التفضيل بين الملك والبشر ؛ لقوله عليه السلام «أنا أكرمُ الأولين والآخرين على الله ؛ وَلاَ فَخْرَ » ولأن أمته أفضل الأمم ؛ لقوله تعالى «كنتم خَيْرَ أُمة أُخرجت للناس» «وكذلك جعلناكم أُمة وسطاً» أى

عُدُولا وخياراً، ولاشك أن خيرية الأمم إنما هي بحسب كمالها في الدين ، وذلك تابع لكمال نبيها الذى تبعته ؛ فتفضيلها تفضيل له ، وأما قوله عليه السلامُ « لاتخيرونى على موسى ، ولاتفضلوا بين الأنبياء » ونحوه فمعناه لاتخيرونى تخيير مفاضلة ، ولا يحتاج إلى أنه قال ذلك قبل أن يعلم أنه أفضل لأنه مجرد احتمال كما قاله ابن أقبرس ، ويحتمل أنه قاله تأدباً وتواضعاً ؛ فالواجبُ على كل مكلف اعتقادُ أنه صلى الله عليه وسلم أفضلُ الجميع ، فيعصى منكره ، ويبتدع ويؤدَّبُ ، إذا عرفت هذا الحكم المجمع عليه (فمِلْ عَنِ الشقَاق) أى المنازعة فيه ، واجزم به معتقداً صحته ؛ لأنه لا يجوز الإقـــدام على خَرْق الإجماع (وَالأنْبيا) عليهم الصلاة والسلام يجب أن يعتقد أنهم (يَلُونَه) أى يتبعون نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم (فى الفَضْلِ) فرتبتهم فيه بعد مرتبته ؛ وإن تفاوتوا فيها بالنسبة للقرب منه عليه الصلاة والسلام ، على ما يأتى فى قوله « وبعض كل بعضه قد يفضل » فبقية أولى العزم من الرسل أفضلُ من بقية الرسل ، ثم بقية الرسل أفضل من الأنبياء غير الرسل ، والواجبُ اعتقاد أفضلية الأفضل على طبق ما ورد الحكم به تفصيلا فى التفصيلى وإجمالا فى الإجمالى ، ويمتنع الهجوم على التعيين فيما لم يرد فيه توقيف ، ولهذا أبهم الناظم فى الفاضل والمفضول لينطبق كلامه على كل من علم كذلك (وَبَعدَهُمْ) أى وبعد الأنبياء فى الفضيلة (مَلاَئكَة) الله (ذِي الفَضْلِ) فرتبتهم تلى مرتبـــة الأنبياء عليهم السلام فى الجملة ؛ فالملائكة ـ ولو غير رسل ـ أفضلُ من غير الأنبياء من البشر ولو كان ولياً كأبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، وإنما قلنا « فى الجملة »

لأن الذى يلى الأنبياء من الملائكة على التفصيل إنما هو رؤساؤهم كجبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل ، هذا ما قال به جمهور أصحابنا الأشاعرة تمسكا بمثل قوله تعالى « وإذ قلنا للملائكة اسْجُدُوا لآدم » أمَرَهم بالسجود تعظيما له ؛ فلو لم يكن آدم أفضل منهم لما أمروا بالسجود له ؛ لأن الحكيم لا يأمر الأفضَلَ بخدمة المفضول ، وذهب القاضى وأبو عبد الله الحليمى فى آخرين كالمعتزلة إلى أن الملائكة أفْضَلُ من الأنبياء ، قال القاضى تاج الدين بن السبكى ليس تفضيلُ البشر على الملك مما يجب اعتقادُه ويضر الجهل به ، ولو لقى الله ساذَجاً من المسألة بالكلية لم يكن عليه إثم ، فما هى مما كلف الناس بمعرفته ، والسلامةُ فى السكوت عن هذه المسألة ، والدخولُ فى التفضيل بين هذين الصنفين الكريمين على الله تعالى من غير ورود دليل قاطع دخولٌ فى خطر عظيم وحكم فى مكان لسنا أهلا للحكم فيه ، وقد ورد ما يمنع من الدخول فى ذلك كقوله عليه السلام « لا تفضلونى على يونس بن مَتَّى » إذ المراد به لا تدخلوا فى أمر لا يعنيكم ، وإلا فنحن قاطعون بأنه أفضل من يونس عليهما السلام ، والذى ينشرح له الصدر ويبرد ويثلج له الخاطر إطلاقُ القول بأن نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم خيرُ الخلق أجمعين من ملك وبشر ، وخير الناس بعد الأنبياء والملائكة أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم على ، رضى الله تعالى عنهم أجمعين ! انتهى .

والملائكة : أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة كاملة فى العلم والقدرة على الأفعال الشاقة ، وشأنها الطاعات ، ومسكنها السموات

هم رسل الله تعالى إلى أنبيائه عليهم الصلاة والسلام، وأمناؤه على وَحْيه، يسبحون الليلَ والنهارَ لا يَفتُرون، لا يَعْصُون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، لا يوصفون بذكورة ولا بأنوثة؛ لعدم دليل على ذلك.

(هذا) المذكور من تفضيل الأنبياء على الملائكة والملائكة على غير الأنبياء من البشر من غير تفصيل طريقُ الأشاعرة المرجوحة، وإنما جزم الناظم بها لأنه وَضَع منظومته على مختار مذهبهم، وأشار إلى الطريق الثانية بقوله (وقَوْمٌ) من الماتريدية لم يقولوا بأفضلية جملة كل فريق ممن تقدم على جملة كل فريق يليه، بل (فَصَّلُوا) القول (إذ فَصَلُوا) أي حيث تعرضوا للتفضيل بين الفريقين فقالوا: رسلُ البشر كموسى أفضلُ من رسل الملائكة كجبريل، ورسلُ الملائكة كإسرافيل أفضلُ من عامة البشر وهم أولياؤهم غير الأنبياء كأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وعامةُ البشر أفضلُ من عامة الملائكة، وهم غير الرسل منهم كحملة العرش والكَرُوبيين.

(وَبعضُ كُلٍّ) من الأنبياء والملائكة (بَعْضَه قدْ يَفْضُلُ) يعني أن مما يجب اعتقاده أن بعض الأنبياء كأُولي العزم أفضلُ من غيرهم، وبعض أولي العزم كنبينا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من غيرهم منهم كإبراهيم عليه السلام وهو أفضل ممن بقي؛ لقوله تعالى «ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض» «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» وأن بعض الملائكة كالرسل منهم أفضل من غيرهم منهم، وبعض الرسل منهم كجبريل أفضل من غيره منهم كميكائيل، وهو أفضل ممن بقي؛ لقوله تعالى «الله يصطفي من الملائكة رسلا»

وتلخيصُ ما أشار إليه أولا وآخراً أن نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم

أفضلُ المخلوقات على الإطلاق ، ويليه إبراهيم ، ثم موسى ، ثم عيسى ، ثم نوح ثم بقية الرسل ، ثم الأنبياء غير الرسل ، ثم هم فيما بينهم متفاضلون أيضاً عند الله ، ثم رأس رسل الملائكة ، ثم من يليه منهم ، ثم بقية رسلهم ، ثم بقيتهم غير الرسل ، ثم هم متفاضلون أيضاً فيما بينهم .

(بِالْمُعْجِزَاتِ) أى بوقوع جنسها ؛ فيستفاد منه جوازُها حينئذ ، وهو ضرورى عندنا .

والمعجزة عرفاً : أمر خارق للعادة مَقْرُون بالتَّحَدى مع عدم المعارضة ، والتحدى : دَعْوى الرسالة .

واشتمل هذا التعريف على ما اعتبره المحققون فى المعجزة من القيود السبعة التى أولها أن يكون فعلا لله تعالى أو ما يقوم مقامه من الترك ؛ ليتصور كونه تصديقاً منه تعالى للآتى به ، فالفعل كنَبْع الماء من الأصابع الشريفة ، والترك كعدم إحراق النار لإبراهيم عليه الصلاة السلام ، وثانيها : أن يكون خارقاً للعادة ؛ لأن الإعجاز لا يكون بدونه ، وثالثها : أن يكون ظهوره على يد مُدّعى النبوة ليعلم أنه تصديق له ، ورابعها : أن يكون مقارناً للدعوى حقيقة أو حكما لأنها شهادة ، وهى لا تكون قبل الدعوى ، وخامسُها : أن يكون موافقاً للدعوى ؛ فالمخالف لا يُعَدُّ تصديقاً كفَلْق الجبل عند قول مُدّعى الرسالة : معجزتى فلق البحر ، وسادسها : أن لا يكون مكذباً له إن كان مما يعتبر تكذيبه كقوله : معجزتى نُطْقُ هذا الجماد ، فَنَطَقَ بأنه مُفْتَرٍ كذاب ، وسابعها : أن تتعذر معارضته إلا من نبى مثله كما هو حقيقة الإعجاز ، وزاد بعضهم ثامناً ، وهو أن لا يكون الخارق واقعاً زمان نقض العادات ؛ فما يقع عند قيام الساعة

وفيها لا يعد مصدقاً ، وقد انطبق عليها قولُ السعد « هى أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرون عن الإتيان بمثله » والله أعلم

ومراد الناظم رحمه الله تعالى أن مما يجب اعتقاده أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام (أُيِّدُوا) بالمعجزات : أى أثبت الله نبوتهم ورسالتهم وصدقهم بإظهار خوارق العادات على أيديهم مطابقة لدعواهم معجزة للمعارضين ، ولولا ذلك لما وجب قبولُ أقوالهم ، ولا الاقتداء بأفعالهم وأحوالهم ، ولما بانَ الصادقُ فى دعوى النبوة والرسالة من الكاذب ، وأشار بقوله (تَكَرُّماً) ـأى تفضلا وإحسانا من غير إيجاب ولا وجوب ـ إلى الرد على مَنْ أوجب عليه تعالى المعجزة كما أوجب عليه الإرسال ، وإلا لبطلت فائدة الإرسال ، وهى قبول قول الرسول والتكليف الذى جاء به لعدم مصدق له على دعواه وهو مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين الباطلة ؛ إذ لا يجب عليه تعالى شيء لأحد من خلقه ، لا يُسْأل عما يفعل وهم يسألون

(وَعِصْمَةُ الْبَارِى) أى الخالق (لِكلٍّ) أى لكل واحد من الأنبياء والملائكة دون غيرهم من الآحاد (حتما) فى الاعتقاد على كل مكلف ، من كل ما ينقص مقامهم من حركة أو سكون أو قول أو فعل ، والعصمة لغة : المنع ، واصطلاحا : أن لا يخلق الله فى المكلف الذنب مع بقاء قدرته واختياره ، وهو معنى قولهم « هى لطف من الله تعالى بالعبد يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء » (وَخُصَّ خَيْرُ الْخَلْقِ) أى خص

الله أفضلهم وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن سائرهم بما لا ينحصر حداً ولا عداً ، ولكن المهم منه (أن قَدْ تَمَّا * بِهِ الْجَمِيعَ رَبُّنَا) أى ختم ربنا بنبوته جميع الأنبياء ، قال تعالى «وخاتم النبيين» ويلزم منه ختم المرسلين أيضا؛ لأن ختم الأعم ختمٌ للأخص ، من غير عكس ،فلا تبتدىء نبوة ولا شريعة بعده صلى الله عليه وسلم (وَعَمَّا) أي وخُصَّ أيضا بأن ربَّنا عما (بعثته) صلى الله عليه وسلم فى الزمان والمكان ؛ فأرسله إلى جميع المكلفين من الإنس والجن إجماعا ، ويأجوج ومأجوج والملائكة وجميع الأنبياء والأمم السابقة ؛ لدخول الجميع تحت قوله صلى الله عليه وسلم « بعثت إلى الناس كافة »ولشموله لهم من لدن آدم إلى قيام الساعة ، وجميع الحيوانات والجمادات ، حتى إلى نفسه صلى الله عليه وسلم ، وقوله تعالى « وما أرسلناك إلا كافة للناس » وفيه رد على العيسوية من اليهود حيث زعموا تخصيص رسالته بالعرب ، ومن نفى بعثته صلى الله عليه وسلم كلا أو بعضا كمن نفى الإسلام كذلك فهو كافر عند الأشاعرة إن كان مكلفا وبلغته الدعوة ، وأما عموم رسالة نوح على نبينا وعليه الصلاة والسلام بعد الطوفان فأمر اتفاقى ؛ لأنه لم يسلم من الهلاك إلا مَنْ كان معه فى السفينة ،على أنه لم يرسل للجن ، وأما تسخير الجن والإنس لسليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام فهو تسخير سَلْطَنَةٍ وملك لا تسخير نبوة .

ثم ذكر ما يترتب على ختم النبوة به صلى الله عليه وسلم وعموم بعثته بقوله(فَشَرْعُه لاَ يُنْسَخُ بِغَيْرِهِ) أى فيتفرع على ما ذكر أن دينه صلى الله

عليه وسلم وما جاء به عن الله عز وجل من الأحكام، قرآنية كانت أو سُنِّيَّة، كلا أو بعضا، لا يُرْفَعُ بشرع غيره، لا كلا ولا بعضا، وأما نسخ بعض أحكام شرعه بالبعض الآخر فهو ما يصرح به في قوله «ونَسْخَ بعْضِ شَرْعِه بِالْبَعْض أجز» والشرع لغة: البيانُ، واصطلاحا: تجويزُ الشيء أو تحريمُه، أي جعله جائزاً أو حراما، والشارع: مبين الأحكام، والشريعة: الطريقة في الدين، والمشروع: ما أظهره الشرع، والنسخ لغة: الازالة والنقل، واصطلاحا: رفع حكم شرعي بدليل شرعي؛ فشرع نبينا صلى الله عليه وسلم (مستمر حتى الزمان يَنْسَخُ) أي حتى ينقضي الزمان ويزول بحضور القيامة لعدم تصور الآتي بما يكون به النسخ وعدم قبول زمان من الأزمنة المستقبلة لوقوع ذلك فيه؛ لقوله تعالى «إن الدين عند الله الإسلام» «ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه» ولقوله صلى الله عليه وسلم «لن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله تعالى» يعني الدين الحق «لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله».

ثم أشار إلى الرد على اليهود والنصارى ومَنْ جَرَى مَجْراهم حيث زعموا أن شرع نبينا صلي الله عليه وسلم لم يَنْسَخْ شرعَ أحدٍ من الأنبياء بقوله: (وَنَسْخُه) أي نسخ شرع نبينا محمد (لشرع) كل نبي (غَـيْرِه) صلى الله عليه وسلم (وَقَعْ * حَتْما) أي متحتما لا يقبل التأويل؛ لقوله تعالى «ومن يبتغ غير الإسلام دينا ـ الآية» والأحاديث في ذلك كثيرة بلغت جملتها مبلغ التواتر، ومراده رحمه الله تعالى أن النسخ جائز عقلا، واقعٌ سمعاً، بإجماع

المسلمين ؛ فلذلك دعا على من منعه بقوله (أَذَلَّ اللهُ مَنْ لَهُ مَنَعَ) أى أَلْحَقَ الذل ونَفى أنواع العز عن الذين منعوا نسخَ شرع نبينا صلى الله عليه وسلم لشرع غيرِه ، توسُّلا للقول بنفى نبوته صلى الله عليه وسلم .

ثم شرع فى بيان مفهوم قوله «فشرعه لا ينسخ بغيره» فقال (وَنَسْخَ) أى وقوع نسخ (بَعْضِ) أحكام (شَرْعِهِ) صلى الله عليه وسلم (بِالْبَعْضِ) أى بأحكام بعض شرعه الآخر (أَجِزْ) أى اعتقد جوازَ الوقوع ، واحكم به ، وشمل البعض المنسوخ وجوب معرفته سبحانه وتحريم الكفر كما هو مذهب أهل الحق ، ومفهومه عدمُ وقوع نسخ الجميع ، وهو الصحيح إجماعا ، وإن كان كل حكم شرعى قابلا للنسخ كلا أو بعضاً على المختار ، وشمل البعض القرآن أيضاً ،خلافا لمن منعه كأبى مسلم الأصفهانى (وَمَا فى ذالهُ مِنْ غَضّ) أى : وليس فى هذا الحكم العام ـ وهو تجويز نسخ بعض أحكام شرع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بالبعض ولو قرآنية ـ من نقص يقتضى امتناعه ، وشمل البعض فى النظم ناسخاً كان أو منسوخاً نسخَ الكتاب بالكتاب كحكم «والذين يُتوَفَّوْنَ منكم ويَذَرون أزواجا وصيةً لأزواجهم » بحكم «والذين يُتوَفَّوْنَ منكم ويذرُونَ أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً» لتأخرها نزولا وإن تقدمت تلاوةً ، ونسخ السنة بالسنة كحديث « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » والسنة بالكتاب كحكم استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة الفعلية باستقبال الكعبة الثابت بقوله تعالى «فوَلِّ وَجْهكَ شَطْرَ المسجد الحرام» والكتاب بالسنة ولو آحاداً على الصحيح،خلافا لمن منعه، كجواز الوصية للوالدين والأقربين الدالّ عليه قوله تعالى «كُتِبَ عليكم إذا حضر

أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين» بحديث «لا وصية لوارث»
والحق أنه لم يقع إلا بالسنة المتواترة ، كما شمل أيضاً ما نسخت تلاوته وحكمه جميعاً
نحو « عشرُ رضعات محرمات كان مما يتلى فنسخن بخمس معلومات » وما
نسخت تلاوته دون حكمه نحو « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله والله عزيزٌ حكيم » كان مما يتلى فرَجَمَ النبي صلى الله عليه وسلم
المحصنين ، وما نسخ حكمه دون تلاوته كآية «والذين يتوفون منكم وَيذرون
أزواجا وصية لأزواجهم » نسخ بأربعة أشهر وعشراً ، والنسخ إلى بدل كما
في آيتي الأنفال ،وإلى غير بدل كقوله تعالى « ياأيها الذين آمنوا إذا ناجيتم
الرسول ـ الآية» فإن وجوب تقديم الصدقة على مناجاته صلى الله عليه وسلم
نسخ بلا بدل ، والحق أن هذا القسم لم يقع وفاقا للشافعي رضى الله تعالى عنه
والبدل في هذه الآية الجوازُ المطلق الصادق بالإباحة والاستحباب .

ولما أنهى نصفَ المنظومة وقدم الكلام على وجوب الإيمان بمعجزات
الأنبياء عليهم الصلاة والسلام نَبَّه هنا على كثرتها لنبينا محمـــد صلى الله
عليه وسلم دون غيره بقوله أولَ النصف الثاني (وَمُعْجِزَاتُهُ) أي خوارق
العادة الظاهرة على يديه صلى الله عليه وسلم الدالة على صدق نبوته (كَثِيرَة)
كثْرَةً ماوصل إليها معجزات أحد غيره من الأنبياء مع طول مُدَدِهم وقصر
مدته ، وذلك أدل دليل على مزيد عناية الله به ، وهو دليل مزيد التشريف
كشقِّ صدره الشريف وإخراج العَلَقَة التي هي حظ الشيطان من قلبه ، وإخباره
عن المغيبات كبيت المقدس وما فيه حين تَردُّدِهم في معراجه وسؤالهم له
أن يصفهُ ، وكانشقاق القمر ، وتسليم الحجر والشجر عليه ، وتكليم الظبية ،

وتسبيح الحصى فى كفه ، وحنين الجِذْع الذى كان يخطب إليه قبل اتخاذ المنبر ، ورَدُّ عين قتادة حين سالت على خده فكانت أحْسَنَ عينيه وأحدّها نظراً ، وشهادة الضب بنبوته ، وغير ذلك مما لا يحصى ؛ ولذا وصفها بالكثرة المطلقة عن التقييد بعدد معين أو مبهم إيماء للعجز عن الإحاطة بها ، وقوله (غُرّ) أى : واضحات مشهورات (مِنْهَا كَلاَمُ اللهِ) تعالى المسمى فى عرف الأصوليين بالقرآن ، وهو اللفظ المنزل عليه صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته المتحدّى بأقصر سورة منه للاعجاز ، وأما فى عرف المتكلمين فالمسمّى به المعنى النفسى القائم بذاته تعالى المدلول للنظم المنزل ، وهو أفضل معجزاته صلى الله عليه وسلم وأدوَمُها ؛ لبقائه بعدموته صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة ، ولا يخرج عنه شىء من معجزاته صلى الله عليه وسلم ؛ فلذا نص عليه تفصيلا (مُعْجِزُ الْبَشَرْ) أى الذى صير كلّ فردٍ من أفراد الإنسان البادى البَشَرَة ـ يعنى الجِلْدَ ـ عاجزاً عن معارضته والإتيان بمثله ؛ بل كل المخلوقات كذلك بالإجماع « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » خص الإنس والجن لأنهما اللذان تتصور منهما المعارضة ، واقتصارُ الناظم على البشر لأنهم الذين تصدّوا لذلك بالفعل ، ولو فرض من الملائكة معارضة لكانوا كذلك أيضاً ، والوجه الذى أعجز به هو كونه فى الطبقة العُلْيَا من الفصاحة والبلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب وعلماؤهم ، مع اشتماله على الإخبار عن المغيبات الماضية والآتية ودقائق العلوم الإلهية وأحوال المبدأ والمعاد ، وغير ذلك مما لا يحصى كما ذهب إليه الجمهور ، ولا خِلاَفَ أنه بجملته معجز ، وإنما اختلفوا فى أقل ما يقع به

الإعجاز من أبعاضه ؛ فقال القاضي عياض: إن أقله سورة « إنا أعطيناك الكوثر » أو آية أو آيات في قدرها ، وظاهر كلام الأستاذ أبي إسحاق أن أقله أقصر سورة منه أو ثلاث آيات منه ، واختاره جمهور أهل التحقيق .

(وَاجْزِمْ) اعتقادك وجوباً (بِمِعْرَاجِ النَّبِي) أي بأن من جملة معجزاته صلى الله عليه وسلم وقوعَ عُرُوجه، وصحة صعوده صلى الله عليه وسلم بلا بُرَاق بعد الإسراء به عليه يَقظة بجسمه وروحه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ، فصعد من صخرة بيت المقدس إلى سِدْرَة المنتهى وحيث شاء الله، حال كون العروج الذي جزمت به (كَمَا رَوَوْا) أي مطابقاً ومماثلا للوصف الذي رواه أهلُ الحديث والتفسير والسِّيَر ، ولشهرة إطلاق أحد الاسمين ـ أعني الإسراء والمعراج ـ على مايعم مدلوليهما استغنى الناظم رحمه الله تعالى عن التعرُّض لذكر الإسراء ، وإن كان الواجب التعرض له : لأنه قد أنكر ، والحق كما أشرنا إليه في التقرير أنه كان يقظة بالروح والجسد من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ، بشهادة الكتاب والسنة وإجماع القرن الثاني من الأمة ومَنْ بعدهم ، ثم إلى السماء ، بالأحاديث المشهورة ، ومنها إلى الجنة ، ثم إلى المستوى أو العرش أو طرف العالم ، بخبر الواحد ؛ وهو أمر ممكن أخبر به الصادق ، وكل ما هو كذلك فهو حق ، وحكمُه مطابق ؛ ودليل الإمكان إما تماثل الأجسام فيجوز على السموات الخَرْقُ والالتئام كما يجوزان على الأرض والماء ؛ ويجوز على الإنسان سُرْعَة قَطع المسافة كما يجوز على الطير والريح ؛ وإما عدم دليل الامتناع ؛ وهو أنه لا يلزم من فَرْض وقوعه محال .

ولما كان نزول بَرَاءة عائشة رضي الله تعالى عنها من جملة معجزاته

صلى الله عليه وسلم وإن كان كرامةً لها أو لأبويها أو للجميع من جهة أخرى أشار له بقوله (وَبَرّ أنْ) يعني أنه يجب شرعاً على كل مكلف أن يعتقد براءة أم المؤمنين (لِعَائِشَهْ) بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما (مِمَّا رَمَوْا) أي من الإفك الذى رماها به المنافقون وقذفوها به ، وكان الذي تولى كِبْرَه عبدُ الله بن أبيّ بنُ سَلُولَ لعنه الله ، كما جاء به القرآن وانعقد عليه إجماع الأمة ووردت به الأحاديث الصحيحة حين كانت في غزوة بني المُصْطَلق ، تخلفت فى طلب عِقْدها ، وكان من جزع ظفَار ، فحُمِلَ هَوْدَجُها ظنًّا أنها فيه ، وسار القومُ ، ورجعت فلم تجدهم ، فمر بها صَفْوَان بن المعطَّل ، فحملها ، ولم ينظر إليها وقاد بها البعير مُولِيها ظهره ، حتى أَدرك بها النبي صلى الله عليه وسلم ، فرموها به ، فأنزل الله تعالى فى براءتها العَشْرَ آيات من أول سورة النور .

ثم أشار إلى حكم واجب الاعتقاد أيضاً بقوله (وَصَحْبُهُ) صلى الله عليه وسلم : أى كلُّ فردٍ من الصحابة الذين آمنوا به وصحبوه ولو قليلا ، والمراد مَنْ كان صحابيًّا فى نفس الأمر وَصَلَ إلينا علمُ صحبته أم لا (خَيْرُ) أهل (القُرُونِ) المتأخرة : أى أفضلهم ، وأكثرهم ثوابا ، لأنهم آوَوْا ونَصَرُوا ، وأما أفضليتهم على القرون المتقدمة غير الأنبياء فلا كلام فيها ؛ لقولِه تعالى « لقد رضى الله عن المؤمنين » « والسابقون الأولون » ولحديث « إن الله اختار أصحابي على العالمين سوى النبيين والمرسلين » ولا يخفى ترجيحُ رتبة مَنْ لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتَلَ معه أو قُتِلَ تحت رايته على مَنْ لم يلازمه أو لم يحضر معه مشهداً أو على مَنْ كلمهُ يسيراً أو ماشاهُ قليلا أو رآه على بعد أو فى حال الطفولية ، وإن كان شرفُ الصحبة حاصلا للجميع ، وأما أفضل الصحابة

فيأتى التصريح به فى قوله * وخيرهم مَنْ ولى الخلافة * والقرن: أهلُ زمان واحد متقارب اشتركوا فى أمر من الأمور المقصودة، وسُمِّىَ قرناً لأنه يقرن أمة بأمة وعالما بعالم، ثم جعل اسماً للوقت أو لأهله، فقرْنُه صلى الله عليه وسلم مدةُ أصحابه من البعث إلى آخر مَنْ مات منهم، وهى مائة وعشرون سنة، أو نفس أصحابه عليه السلام، وقرنُ التابعين من سنة مائة إلى نحو سبعين، وقرنُ أتباع التابعين ثَمَّ إلى حدود العشرين ومائتين، والله أعلم، وقوله (فاسْتَمِعْ) تكملة (فتابعى) يعنى أن رُتبتهم تلى رتبة الصحابة من غير تراخ كبير، والتابعى: مَنْ لقى الصحابى الذى لقى رسول الله صلى الله عليه وسلم حيًا مؤمناً به لقيا على غير وجه خرْق العادة، وقيل: لا يكفى مجرد اللقاء، بل لا بد من الصحبة لمزية لقائه صلى الله عليه وسلم على لقاء غيره من صلحاء أمته ولا يشترط فيه التمييز، ولو شرط فى الصحابى لمزيد شرف الصحبة (فتابع لِمَنْ تَبِعْ) يعنى أن رتبة تابع التابعين تلى رتبة التابعين فى الفضل، والأصلُ فى هذا الترتيب قوله صلى الله عليه وسلم «خير أمتى القرن الذين يلونَنى، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» فيه أن الصحابة أفضل من التابعين، وأن التابعين أفضل من أتباع التابعين، والجمهور على أن هذه الأفضلية بالنسبة إلى الأفراد وظاهره أن ما بعد القرون الثلاثة فى الفضيلة سواء، لا مزية لأحدها على الآخر، وذهب جماعة إلى تفاوت بقية القرون بالسَّبْقيةِ، فكل قَرْنٍ أفضلُ من الذى بعده إلى يوم القيامة؛ لحديث «ما من يوم إلا والذى بعده شر منه، وإنما يسْرَعُ بخياركم».

وأشار إلى حكم واجب الاعتقاد أيضاً بقوله (وخيْرُهُمْ) أى أفضل

أصحابه صلى الله عليه وسلم على الإطلاق (مَنْ وَلِيَ) أي النفر الذين وُلوا (الخلافة) العظمى : وهي النيابة عنه صلى الله عليه وسلم في عموم مصالح المسلمين من إقامة الدين وصيانة المسلمين ، المقدرة مدتها بقوله صلى الله عليه وسلم « الخلافة بعدي ثلاثون » أي سنة « ثم تصير مُلكا عضوضا » ، وهذا صريح في أن الأئمة الأربعة أفضلُ الصحابة ؛ لأن هذه المدة كانت دور ولايتهم ، وإلى هذا التفضيل ذهب الجمهور ، خلافا لما نقله المازري عن طائفة من عدم المفاضلة بينهم ، وهو قطعي كما قال به إمامنا الأشعري ، رضي الله تعالى عنه في الظاهر والباطن (وأَمْرُهُمْ) أي شأن الخلفاء الأربعة في تفاوتهم وترتيبهمْ (في الفَضل) بمعنى كثرة الثواب ، أو العلم ، أو الشجاعة (كالخلافة) أي على حسب تفاوتهم فيها ، فالأسبق فيها أكثرهم فضلا ، ثم التالي ، فالتالي كذلك ، عند أهل السنة وإماميهم أبي الحسن الأشعري ، وأبي منصور الماتريدي ، فأفضلهم : أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، رضي الله تعالى عنهم ! قال السعد : على هذا وجدنا السلف والخلف ، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا به ، والنظم صريح في الرد على الخطابية في تقديم عمر ، والراوندية في تقديم العباس بن عبد المطلب والشيعة وأهل الكوفة ، وبعض أهل السنة ، وجمهور المعتزلة ، وقول مالك الأول بتقديم علي على عثمان رضي الله تعالى عنهما (يليهم) أي : يلي آخر الأربعة الخلفاء في الأفضلية على الغير (قومٌ) أي رجال (كرامٌ) جمع كريم ، وهو كريم النفس ، رفيع النسب (بَرَرَةٌ) جمع بَر ، وهو المحسن (عِدَّتُهُمْ سِتٌّ) أي ستة (تَمامُ العَشَرَهْ) المبشرين بالجنة ، الذين من جملتهم المشايخ

الأربعة السابقون ، وهم : طلحة بن عبيـــد الله ، والزبير بن العوام ابن عمة رسول الله صـلى الله عليه وسـلم ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسـعد بن أبى وقاص ، وسعيد بن زيد ، وأبو عبيـدة بن الجراح ، ولم يرد نص بتفاوت بعضهم على بعض فى الأفضلية ؛ فلا قائل به لعدم التوقيف .

وتخصيص هؤلاء العشرة لشهرة حديثهم الجامع لهم ، وإن كان المبشرون بالجنة أكثر ، ثم هذا مع قطع النظر عن القرابة الشريفة والتقدم فى الإسلام والهجرة ؛ بدليل قوله آنفاً « والسابقون فضلهم نصا عرف » (فأهل) غزوة (بدر) رتبتهم تلى رتبة الستة من العشرة ، سواء استشهدوا فيهـا أولا ، وبدر : اسم للوادى ، أو لبئر فيه ، وكانوا ثلثمائة وسبعة عشر رجـلا من الإنس ، قيل : وسبعون من الجن ، وثلاثة آلاف من الملائـكة ، وما أشعر به ظاهر المتن من أن الستة أفضل من الملائـكة الذين حضروها يرده ما تقدم من أن رتبة الملائـكة تلى رتبة الأنبياء فى الأفضلية ، نعم الملائـكة الذين شهدوا بدراً أفضل ممن لم يشهدها منهم ، وقياسه أن يقال كذلك فى مؤمنى الجن ، واحترز بوصف بدر وهو (الْعَظِيمِ الشَّانِ) عن غزوتيْها الأُخريَيْنِ ، إذ غزواتها ثلاثة ، أعظمهن وسْطاهن لحضور الملائكة والجن مع الإنس (فَ) أَهْلُ غزوة (أُحُدٍ) جبلٍ معروف بالمدينة ، رتبتُهم تلى رتبة بقية أهـــل بدر ، والمراد مَنْ شهدها من المسلمين ، سواء استشهد بها كالسبعين أم لا ، وكان أهلها ألفا بثلثمائة من المنافقين الذين رجَع بهم عبدالله بن أُبىّ بن سَلُولَ (فَبَيْعَةِ) أى : فرتبة أهل بيعة (الرِّضْوَانِ) تلى رتبةَ أهل أُحدٍ ، وقيل لها بيعة الرضوان ؛ لقوله تعالى « لقد رضى الله عن المؤمنين » وكانوا ألفا وأربعمائة

وقيل : وخمسمائة ؛ خرج بهم النبي صلى الله عليه وسلم لزيارة البيت ؛ فصدَّهُ المشركون ؛ فأرسل إليهم عثمان للصلح ، فشاع أنهم قتلوه ؛ فقال عليه الصلاة والسلام عند ذلك : « لا نبرح حتى نناجزهم الحربَ » ودعا الناسَ عند الشجرة للبيعة على الموت ، أو على أن لا يفروا ، فبايعوه على ذلك، ولم يتخلف عنها إلا الجد بن قيس ، وكان منافقاً ، اختبأ تحت بطن ناقته ، وهو ابن عم البراء ابن معرور ، وكان من المؤلفة قلوبهم أيضاً ، ويقال : إنه تاب وحَسُنَ إسلامه ثم تبينت حياة عثمان ، فصالحهم النبي صلى الله عليه وسلم على شرط ورجع إلى المدينة (والسابقون) الأولون الذين صلَّوْا إلى القبلتين كما قاله أبو موسى الأشعرى وغيره من الأكابر (فَضْلُهُمْ) أى أرجحيتهم فى كثرة الثواب على غيرهم ممن لم يشاركهم فيما ذكر (نصًّا عُرِفْ) أى عرف من نص القرآن كقوله تعالى : « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار » الآيةَ « لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل » (هٰذَا وَفى تَعيينهِمْ) يعنى الوصف المقتضى له المنطبق عليهم (قَدِ اخْتُلِفْ) أى اختلف العلماء فيه ، فقال الشعبي : هم أهل بيعة الرضوان ، وقال محمد بن كعب القرظى وجماعة : هم أهل بدر ، والفضل فى جميع هذه المراتب الجملة عن الجملة ، لا الأفراد على الافراد، وبعض أهل هذه المراتب ربما دخل فى بعضها ، وربما دخل فى الجميع فقد يكون سابقاً خليفة بدريا أحديا رضوانيا ، كالمشايخ الأربعة ؛ فإن عثمان رضى الله تعالى عنه بدْرى أجْراً ، لا حضوراً ؛ فمزية البدرى من حيث هو بدرى لا تُسَاويها مزية الأُحُدِي من حيث هو أُحُدى مثلا ، وإن اتحد محل المزيَّتيْن ، وكذا الباقى .

وقد عُـلم من النظم أن التفضيل إما باعتبار الأفراد ، فأبو بكر هو الأفضل ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم على ، وإما باعتبار الأصناف ، فأفضلهم الخلفاء الأربعة ، ثم الستة الباقية من العشرة ، ثم بقية البدريين، ثم بقية أصحاب أحد، ثم بقية أهل بيعة الرضوان بالحـديبية ، وهو فى كلام الشمس البرماوى

وأما تفضيل الزوجات الشريفات ، فأفضلهنَّ : خديجة ، وعائشة ،وفى أفضلهما خلاف صحح ابن العماد تفضيل خديجة وفاطمة، فتكون أفضل من عائشة

ولما سئل السبكى عن ذلك قال : الذى نختاره وندين الله به ، أن فاطمة بنت سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل ثم أمها خديجة ثم عائشة .

واختار السبكى أن مريم أفضل من خديجة ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام « خير نساء العالمين مريم بنت عمران ، ثم خديجة بنت خُوَيْلد ، ثم فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم آسية بنت مزاحم امرأة فرعون » ، وللاختلاف فى نبوتها .

وقال شيخ الإسلام فى شرح البخارى : الذى أختاره الآن أن الأفضلية محمولة على أحوال ، فعائشه أفضلهن من حيث العلم ، وخديجه من حيث تقدمها وإعانتها له صلى الله عليه وسلم فى المهمات ، وفاطمة من حيث القرابة ، ومريم من حيث الاختلاف فى نبوتها ، وذكرها فى القرآن مع الأنبياء ، وآسية امرأة فرعون من هذه الحيثية ، ولـكن لم تذكر مع الأنبياء ، وعلى ذلك تنزل الأخبار الواردة فى أفضليتهن ، وهذا جيد إن قلنا : إن التفضيل بالأحوال وكثرة الخصال الجميلة ، وأما إن قلنا : إنه باعتبار كثرة الثواب ، فالأقرب الوقف كما هو قول الأشعرى.

وفى كلام البرهان الحلبي أن زينب بنت جحش تلى عائشة رضوان الله تعالى عليهما ، ولم يقف أستاذنا على نص فى باقيهن ، ولا فى مفاضلة بعض أبنائه الذكور على بعض ، ولا فى المفاضلة بينهم وبين البنات الشريفات ، سوي ماشرف الله به الذكور على الإناث مطلقا ، ولا بينهن سوى فاطمة ، فإنها أفضل بناته الكريمات ، ولا بين باقى البنات سوى فاطمة مع الزوجات الطاهرات ، وإن جرت علةُ فاطمة بالبعضية فى الجميع ، فالوقف أسلم ، والله أعلم .

ولما ذكر أن الصحابة خير القرون احتاج إلى الجواب عما وقع بينهم من المنازعات الموهمة قدْحاً فى حقهم ، وإن لم يكونوا معصومين ، فقال : (وأول التَّشَاجُرَ) أى التخاصم (الَّذِى وَرَدْ) عنهم صحيحاً بالسند المتصل ، متواتراً كان أولا ، مشهوراً كان أولا .

وأما ما لم يصح وروده عنهم ، فهو مردود لذاته ، لا يحتاج إلى تأويل ، والمراد من تأويله أن يُصْرَفَ إلى محمل حسن حيث كان ممكناً ؛ لتحسين الظن بهم ، وحفظهم مما يوجب التضليل والتفسيق ، كمخاصمة فاطمة لأبى بكر رضى الله عنهما حين منعها ميراثها من أبيها ، فتؤول على أنها لم يبلغها الحديث الذى رواه لها الصديق ، ولم يخرج واحدٌ منهم عن العدالة بما وقع بينهم ؛ لأنهم مجتهدون ، ولا يسلك هذا المسلك فى بقية القرون الفاضلة ، بل كل مَنْ ظهر عليه قادح حكم عليه بمقتضاه من كفر ، أو فسق ، أو بدعة ، وإنما قال (إنْ خُضْتَ فيه) أى : إن قدر ذلك ؛ لأن البحث عما جرى بين الصحابة من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية ، ولا من القواعد الكلامية ،

وليس مما ينتفع به فى الدين ، بل ربما أضر باليقين ، لا يباح الخوض فيه إلا للتعليم ، أو للرد على المتعصبين ، أو تدريس كتب تشتمل على تلك الآثار ، وأما العوام فلا يجوز لهم الخوض فيه لفرط جهلهم وعـــدم معرفتهم بالتأويل (وَاجْتَنِبْ) أى : ويجب عليك حالَ خوضك فيما شَجرَ بينهم ، مجيباً كنت أو سائلا ، أن تجتنب (دَاءَ الْحَسَدْ) أى داء هو الحسد ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام : « اللهَ اللهَ فى أصحابى ، لا تتخذوهم غرَضاً من بعدى ، مَنْ آذاهم فقد آذانى ، ومن آذانى فقد آذى الله ، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه » وفى رواية : « لا تَسُبُّوا أصحابى ، من سَبَّ أصحابى فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يَقْبَل الله منه صَرْفاً ولا عَدْلاً » .

(وَمالِكٌ) بن أنس (وسائِرُ) أى وباقى (الأئمة) المهودين ، يعنى أئمة المسلمين ، كأبى عبد الله محمد بن إدريس الشافعى ، وأبى حنيفة النعمان ابن ثابت ، وأبى عبد الله أحمد بن حنبل ، رضى الله تعالى عنهم ! والأَوْلىٰ جعل «أل» للكمال ؛ ليدخل كالثورى ، وابن عُيَيْنة ، والأوزاعى ، خصوصاً إماما أهل السنة أبو الحسن الأشعرى المتقدمة طريقته فى العقائد عندنا على غيره وأبو منصور الماتريدى (كَذَا) أى مثل من ذكر فى الهداية ، واستقامة الطريق (أَبو القاَسِم) بن محمد الجنيد الزاهد ، سيد الصوفية ، علماً وعملا ، وكان على مذهب أبى ثَوْر صاحب الشافعى ، وكذا أصحابه ؛ فيجب أن يعتقد أن مالكا ومن ذكر معه (هُدَاة) هذه (الأُمَّهْ) التى هى خير الأمم ، فهم خيارها بعد مَنْ ذكر من الصحابة ومن معهم (فوَاجِبٌ) عند الجمهور على كل مَنْ لم يكن فيه أهلية الاجتهاد المطلق (تَقْلِيدُ) أى الأخذ بمذهب

(حَبْرٍ) أى عالم مجتهد (مِنْهُمُ) فى الأحكام الفرعية ليخرج من عهدة التكليف بتقليد أيهم شاء ، فاضلا كان أو مفضولا ، حيا كان أو ميتاً ، لبقاء قوله ؛ لأن المذاهب لاتموت بموت أصحابها ، كما قاله الشافعى ، رضى الله تعالى عنه ! والأصلُ فى هذا قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » ، فأوجب السؤالَ على مَنْ لم يعلم ، وذلك تقليد للعالم ، ثم لا بد من كونه يعتقد ذلك المذهب أرجح من غيره ، أو مساوياً له ، وإن كان فى نفس الأمر مرجوحاً ، وقد انعقد الإجماع على أن مَنْ قلَّدَ فى الفروع ومسائل الاجتهاد واحداً من هؤلاء الأئمة ـ بعد تحقق ضبط مذهبه بتوفر الشروط وانتفاء الموانع ـ برىء من عهدة التكليف فيما قلد فيه . وأما التقليد فى العقائد فقد علمته فى صدر هذه المنظومة (كَذَا) يعنى وجوب تقليد حَبْرٍ منهم (حَكَى القَوْمُ) يعنى أهل الأصول (بلفظ) أى قول واضح (يُفْهَمُ) .

ولما كان مذهب أهل الحق إثبات كرامات الأولياء أشار لذلك بقوله (وأثبتن للأوليا) جمع ولى ، وَهو : العارف بالله تعالى وَبصفاته ، حسب الإمكان المواظب على الطاعات ، المجتنبُ المعاصى ، المعرضُ عن الانهماك فى اللذات والشهوات المباحة ، فهو مَنْ تولى الله سبحانه وتعالى أمره ، فلم يَكِلْهُ إلى نفسه ولا إلى غيره لحظَةً ، أو الذى يتولّى عبادةَ الله تعالى وطاعَتَهُ ، فعبادته تجرى على التوَالِى من غير أن يتخللها عصيان ، وكلا المعنيين واجب تحققه حتى يكون الولى عندنا وليا فى نفس الأمر .

ومراد المصنف : أنه يجب على كل مكلف أن يعتقد (الكَرَامَةْ) أى حقيقتها بمعنى جوازها ووقوعها لهم كما ذهب إليه جمهورُ أهل السنة

والكرامة : أمر خارق للعادة ، غير مقرون بدعوى النبوة ، ولا هو مقدمة لها ، يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح ، ملتزم لمتابعة نبي كلف بشريعته مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح ، علم بها أو لم يعلم ؛ فدخل في قولنا «أمر خارق» جنس الخوارق ، وخرج «بغير مقرون بدعوى النبوة» المعجزة و «بنفي مقدمتها» الإرهاص ، و «بظهور الصلاح» ما يسمى معُونة مما يظهر على يد بعض العوام ، و «بالتزام متابعة نبي» ما يسمى إهانة ، كالخوارق المؤكدة لكذب الكاذبين ، كبصق مسيلمة في البئر ، و «بالمصحوبية بصحيح الاعتقاد» الاستدراج ، كما خرج السحر من جهات عدة

احتج أصحابنا على الجواز بأن ظهور الخارق المذكور أمر ممكن في نفسه وكل ما هو كذلك فهو صالح لشمول القدرة لإيجاده ، ودليل جواز ذلك الأمر وإمكانه أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، واحتجوا على الوقوع بما جاء في الكتاب من قصة مريم وولادتها عيسى عليهما السلام دون زوج مع كفالة زكريا لها ، وما وقع لها ، وقصة أصحاب الكهف ؛ ولبثهم سنين بلا طعام ولا شراب ، وقصة آصف ومجيئه بالعرش قبل ارتداد طرف سليمان عليه السلام إليه ، وما وقع من كرامات الصحابة والتابعين إلى وقتنا هذا . وليست الولاية مكتسبة كالنبوة (وَمَنْ نَفَاهَا) يعني الكرامة وقال بعدم جوازها كالأستاذ وأبي عبد الله الحليمي من أهل السنة وجمهور المعتزلة تمسكا بأنه لو ظهرت الخوارق من الأولياء لالتبس النبي بغيره ؛ لأن الفارق إنما هو المعجزة ، ولأنها لو ظهرت لكثرت بكثرة الأولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة ، والفرض كونها كذلك (أَنْبِذَنْ كَلَامَهْ) أي اطرحَنَّهُ عن

اعتقادك ؛ إذ ليس فى وقوعها التباسُ النبيِّ بغيره، للفرق بين المعجزة والكرامة باعتبار دعوى النبوة والتحدى فى المعجزة دون الكرامة ، وأما قولهم إنها لو ظهرت لكثرت إلخ فجوابه المنع؛ لأن غايته استمرار نقض العادات ، وذلك لا يوجب كونه عادة .

وأشار إلى رد قول المعتزلة أيضاً إن الدعاء لا ينفع بقوله (وعندنا) أهل السنة (أن الدعاء) وهو رفع الحاجات إلى رافع الدرجات (ينفع) مما نزل ، ومما لم ينزل ، فينفع الأحياء والأموات ويضرهم ، والنفع : الخير ،وهو ما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه ؛ فالدعاء يوصل إلى المطلوب ولو صدر من كافر ؛ لحديث أنس رضى الله عنه «دعوة المظلوم مستجابة وإن كان كافراً» والقضاء على قسمين: مُبرم ، ومعلق ؛ فالمعلق لا استحالة فى رفع ما علق رفعه منه على الدعاء ،ولا فى نزول ما علق نزوله منه على الدعاء؛ وأما المبرم فالدعاء وإن لم يرفعه لكن ربما أثاب الله العبد على دعائه برفعه أو أنزل بالداعى لطفه فيه ،والمدَّعى ترتُّبُ نفع للداعى أو لغيره على دعائه عاجلا أو آجلا ، يخرجه عن العبثية ، وجزمنا الاعتقاد بنفع الدعاء (كما من القُرْآن وَعْداً) أي لأن الله وعَدَ به فى القرآن حال كون ذلك الموعود به (يسمع) من تلاوته ، قال تعالى « وقال ربكم ادعونى أستجب لكم » « وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيبُ دَعْوَةَ الداع إذا دَعَانِ » وإطلاق هاتين الآيتين يقيده قوله تعالى « فَيَكشف ماتدعون إليه إن شاء » فالمراد الإجابة المصرح بها فى حديث مناجاة موسى عليه السلام « وإن دعونى أستجب لهم،فإما أن يروه عاجلا،وإما أن أصرف عنهم سوأ ،وإما أن أدخره لهم فى الآخرة» وَفى كلام بعضهم أن الإجابة تتنوع ؛ فتارة يقع المطلوب بعينه على الفور ،

وتارة يقع ولكن يتأخر لحكمة فيه ، وتارة تقع الإجابة بغير عين المطلوب حيث لا يكون في المطلوب مصلحة ناجزة ، وفي الواقع مصلحة ناجزة أو أصلح منها ، وتخصيصُ القرآن لتواتره لا لقصر الدلالة عليه ، فقد دعا صلى الله عليه وسلم ربه سبحانه وتعالى في مواطنَ كثيرة كيوم بدر ، وعلى قاتلي أهل بئر مَعُونة ، وعلى المستهزئين ، وأجمع عليه السلفُ والخلفُ ، ومن آداب الدعاء تَحَرِّى الأوقات الفاضلة كالسجود وعند الأذان ، ومنها تقديمُ الوضوء والصلاة ، واستقبالُ القبلة ، ورَفْعُ الأَيْدِي ، وتقديم التوبة ، والاعتراف بالذنب ، والإخلاص ، وافتتاحه بالحمد والثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، والسؤال بالأسماء الحسنى ، وخَتْمُه بالصلاة وَالسلام عليه صلى الله عليه وسلم ، وجعلها في وسَطِه أيضا ، والله أعلم .

ثم نبه على مسألة من السمعيات يجب اعتقادها بقوله (بِكُلِّ عَبْدٍ) مكلف من البشر ، مؤمناً كان أو كافراً ، ذكراً كان أو أنثى ، حُرًّا كان أو رقيقاً (حافِظُون) لما يصدر منه من قول أو فعل أو اعتقاد ، هَماً كان أو عَزْماً أو تقريراً (وكَتَبُوا) أي وكلهم الله تعالى بالعبد لا يفارقونه ، ولو كان ببيت فيه جَرَس أو كَلْب أو صُورة ، وأما حديث « لا تدخل الملائكة بيتا فيه جرس » ونحوه فالمراد ملائكة الرحمة ، لا الحَفَظة ؛ إذ لا يفارقونه بسبب شيء من ذلك إلا عند إحدى ثلاثة حاجات : الغائط ، والجنابة ، والغسل ، كما جاء ذلك في حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وعطف على « حافظون » للتفسير قوله (وكاتِبُون خِيَرَهْ) أي اختارهم الله سبحانه وتعالى لذلك ، هذا ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى في شرحه الكبير ، والذي في الصغير أن

العطف للتغاير ؛ لما ذكره بعضهم من أن المُعَقِّبَات في قوله تعالى «له مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللهِ» غيرُ الكاتبين . قال القرطبي : ويقويه أنه لم ينقل أن الحَفَظَة يفارقون العبد ، ولأن حفظة الليل غير حفظة النهار ، ولأنهم لو كانوا هم الحفظة لم يقع الاكتفاء في السؤال منهم عن حالة الترك دون غيرها في قوله تعالى : كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي ؟ وعند الطبراني أن عثمان سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن عدد الملائكة الموكّلين بالآدمي ، فقال : لكل آدمي عشرة بالليل وعشرة بالنهار ، واحد عن يمينه ، وآخر عن شماله ، واثنان بين يديه ومن خلفه ، واثنان على حاجبيه ، وآخر قابض على ناصيته ، فإن تواضع رفعه ، وإن تكبر خفضه ، واثنان على شفتيه ليس يحفظان عليه إلا الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم ، والعاشر يحرسه من الحية أن تدخل فاه ، ويؤخذ من الحديث أن كلّ عبد وُكل به جمعٌ من الحفظة ، هذا على جعل العطف للتفسير ، وأما على جعله للمغايرة فهو لمطابقة قوله « بكل عبد » ؛ لأن كل واحد من العباد إنما عليه ملكان، وهما الرقيب والعتيد من ملائكة الليل والنهار ، والكَتْب حقيقي بآلة وقرطاس ومداد يعلمها الله سبحانه ، حملاً للنصوص على ظواهرها ؛ ففي حديث مُعاذ ابن جبل رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن الله لطف الملكين الحافظين حتى أجلسهما على الناجذَيْن ، وجعل لسانَهُ قلمهما ، وريقه مدادَهما » وخرّجه الديلمي من حديث علي بلفظ « لسانُه قلمَ الملك ، وريقه مداده » والمراد بالناجذين آخر الأضراس الأيمن والأيسر ، وقيل : محلهما من الإنسان عاتقاه ، وقيل : ذقنه ، وقيل : شفتاه ، وقيل : عَنْفَقَتُه ، وفي حديث

معاذ من الأبلغية ما ليس فى غيره ، وملك الحسنات من ناحية اليمين أمين
و أمير على كاتب السيئات من ناحية اليسار ، فإن مشى كان أحدهما على
أمامه والآخر وراءه ، وإن قعد كان أحدهما على يمينه والآخر على يساره ،
وإن رقد كان أحدهما عند رأسه والآخر عند رجليه ، كما روى عن مجاهد ،
لا يتغيران ما دام حياً ، وقيل : بل لكل يوم وليلة ملكان، يتعاقبان عند صلاة
العصر وصلاة الصبح ، ويؤرخون ما يكتبون من أعمال العباد بالأيام والجمع
والأعوام والأماكن (لَنْ يُهْمِلُوا) أى لا يتركوا (مِنْ أَمْرِهِ شَيْئاً فَعَلْ)
المراد من الفعل ما يعم القول وغيره ، كما ذكره أولا ؛ إذ الكتابة ليست
مختصة بالأقوال ، بل تكون فى الأفعال والاعتقادات والنيات كذكر القلب
سراً ، بعلامة يعرفونه بها ؛ فى حديث حجاج بن دينار « قلت لأبى معشر :
الرجل يذكر الله فى نفسه كيف تكتبه الملائكة ؟ قال : يجدون الريح » وفى
حديث ابن عمر رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا
كَذَبَ العبد كذبة تباعد عنه الملك ميلا من نَتْنِ ما جاء به » وظواهر الآثار
أن الحسنات تكتب متميزة عن السيآت ؛ فقيل : إن سيآت المؤمن أول كتابه
وآخره : هذه ذنوبك قد سترتها وغفرتها ؛ وحسنات الكافر أول كتابه
وآخره : هذه حسناتك قد رددتها عليك وما قبلتها (ولو ذهل) حال صدور
ذلك الفعل عنه ؛ لأنه ليس الغرض من الكتب الإثابة ولا المعاقبة ؛ فى حديث
ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله تعالى « مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ
عَتِيدٌ » قال : يكتب كل ما يتكلم به من خير أو شر ؛ حتى إنه ليكتب قوله
أكلت شربت ذهبت جئت رأيت ، حتى إذا كان يوم الخميس عرض قوله

وعمله فأقر منه ما كان من خير أو شر ، وألغى سائره ، ثم هذه الكتابة مما يجب الإيمان به ليست لحاجة دَعَتْ إلى ذلك ، وإنما يعلم حكمتها سبحانه ،على أن فائدتها أن العبد إذا علم بها استحيا وترك المعصية ، وقيل : لأنهم شهود بين الله تعالى وبين خلقه ، ولذا يقال للشخص يوم القيامة : كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ، وبالكرام الكاتبين شهوداً ، والذهول عن الشيء : نسيانه والغفلة عنه ، يكتبون عليه (حتّى الأنين) الصادر عن طبيعته (في المرض) هذا التعميم في الكتابة (كَمَا نُقِلْ) أي : نقله أئمة الدين وعلماء المسلمين وقالوا به ، ومن أعظمهم الإمام مالك رضى الله عنه ، ومثله لا يقال بالرأى ، تمسكوا بقوله تعالى « ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد » إذ وقوع «قول» في سياق النفي يقتضى العموم ، والأنين : مصدر أنَّ الرجُلُ يئِنُّ بالكسر أنينا وأُناناً ـ بالضم ـ صوَّت ؛ فالذكر آنٌّ على فاعل ، والأنثى آنّة ، وينبغى حَمْل قوله « حتى الأنين في المرض » على معنى أنه يكتب له في مرضه خيرات وطاعاتٌ ؛ لما في حديث أنس رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا ابْتَلى الله العبد ببلاء في جسده قال الله للملك : أُكتب له صالح عمله الذى كان يعمله ؛ فإن شفاه غسله وطهره ، وإن قبضه غفر له ورحمه » وفى حديث على رضى الله عنه رفعه « يوحى الله إلى الحَفَظة : لا تكتبوا على عبدى عند ضجره شيئاً » وإذا علمتَ أن عليك من يحفظ أعمالك ويكتبها (فحَاسِبِ النَّفْس) أى نفسك ؛ لتستريح الملائكة من التعب ، فتحاسبها على كل فعل قبل القدوم عليه ، حتى لا تتلبس به إلا بعد معرفة حكم الله فيه ؛ لأن مَنْ حاسب نفسه في الدنيا هان عليه حسابُ الآخرة (وَقَلِّلِ) أى قصر (الأمَلا)

وهو رجاء ماتحبه النفسُ كطول عُمْرٍ وزيادةِ غِنى ، وهو مذموم إلا من العلماء والأصلُ فى هذا قوله عليه السلام « كُنْ فى الدنيا كأنك غريب أو عابرُ سبيل وعُدَّ نفسَكَ من أهل القبور » (فَرُبَّ مَنْ جَدَّ لأَمْرٍ) أى لأنه رُبَّ من اجتهد بتوفيق الله تعالى لتحصيل أمر من أمور الآخرة أو الدنيا (وَصلا) إليه ، لتقدير الله له فى الأزل وصوله إليه .

(وَواجِبٌ إِيمانُنا) مبتدأ وخبر ، أى تصديقُنا (بالموت) ونزوله بكل ذى روح واجبٌ ؛ لقوله تعالى « إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ » « كُلُّ نَفْسٍ ذائقة المَوْتِ » والأحاديث فيه كثيرة ، ولأنه من مجوزات العقول التى ورد الشرع بها فوجب اعتقادها ، ومذهب إمامنا الأشعرى رحمه الله تعالى أن الموت كيفية وجودية تضاد الحياة ، فلا يَعْرى الجسم الحيوانى عنهما ، ولا يجتمعان فيه ، وليس بعدم محضٍ ولا فناء صِرْفٍ ، وإنما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ، ومفارقة وحيلولة بينهما ، وتبدل حال بحال ، وانتقال من دار إلى دار ، وفى حديث عمر بن عبد العزيز « إنما خلقتم للأبد ، ولكنكم تنتقلون من دار إلى دار » وقد أشرت إلى شىء من لبابه بكتابى ابتسام الأزهار

(و) واجب إيماننا أيضاً بأنه (يَقْبِضُ الرُّوحَ) أى يخرجها ويأخذها بإذن ربه عز وجل من مقرها أو من يد أعوانه ، ولو أرواح الشهداء ، براً وبحراً ، والمراد جميع أرواح الثقلين والملائكة والبهائم والطيور وغيرهم ولو بعوضة (رسُولُ المَوْتِ) عزرائيل عليه السلام ، ومعناه عبدالجبار ، كما ذهب إليه أهل الحق ، خلافا للمعتزلة ، حيث ذهبوا إلى أنه لا يقبض أرواح غير الثقلين ، وللمبتدعة الذاهبين إلى أنه لا يقبض أرواح البهائم ، بل أعوانه ، وأشار إلى

الرد على الجميع بأل الدالة على العموم، وهو ملك عظيم هائل المنظر مُفْزِع جداً، رأسه فى السماء العليا، ورجلاه فى تُخُوم الأرض السفلى، ووجهه مقابل اللوح المحفوظ، والخلق بين عينيه، وله أعوان بعدد مَنْ يموت، يترفق بالمؤمن ويأتيه فى صورة حسنة، دون غيره، ومجىء الموت والعبدُ على عمل صالح يسهل الموت، وكذلك السواك فيما ذكره جماعة، واستدلوا بحديث عائشة فى الصحيح فى قصة سواكه صلى الله عليه وسلم عند موته، وإما إسناد التوفى إليه تعالى فى قوله « الله يتوفَّى الأنفُسَ حين موتها » فلأنه الخالقُ الحقيقى الموجِدُ له، ولمّا باشره ملك الموت أسند إليه، كقوله تعالى « قل يتوفاكم مَلَكُ الموت الذى وُكِّل بكم » كنسبته إلى أعوانه لمعالجتهم نزعها فى قوله تعالى « توفَّتْهُ رُسلُنا ».

ولما كان مذهب أهل الحق اتحاد الأجل وعدمُ قبولِه الزيادة والنقصان كما وردت به الآثار أشار إلى ذلك بقوله (وَميِّتٌ بعُمْرِهِ) أى بانتهاء أجله خبر قوله (مَنْ يُقْتَلُ) الواقع مبتدأ : أى كلُّ ذى روحٍ يُفعَلُ به ما يزهق روحه، يعنى أن مختار أهل السنة وجوب اعتقاد أن الأجل بحسب علم الله تعالى واحد، لا تعدد فيه، وأن كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره، وعند حضور أجلِهِ، فى الوقت الذى علم الله فى الأزل حصول موته فيه بإيجاده تعالى وخَلْقه، من غير مَدْخَلِيَّةٍ للقاتل فيه، لا مباشرة ولا تولُّداً، وأنه لو لم يقتل لجاز أن يموت فى ذلك الوقت وأن لا يموت، من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل، بدليل أن الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تَرَدُّد، وأنه إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون، فى آيات وأحاديث دالة على أن كل

هالك يستوفى أجله من غير تقدم عليه ولا تأخر عنه، وحديث أن بعض الطاعات يزيد فى العمر لا يُعارِضُ القواطع؛ لأنه خبرُ واحدٍ، أو أن الزيادة فيه بحسب الخير والبركة، أو بالنسبة إلى ما أثبتته الملائكة فى صُحُفها، فقد يثبت فيها الشيء مطلقاً، وهو فى علم الله تعالى مقيد، ثم يئول إلى موجب علمه سبحانه على ما يشير إليه قوله تعالى « يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » فالمعتَبرُ إنما هو ما تعلّق العلم الأزلى ببلوغه، هذا ما عليه أهل الحق (وَغَيْرُهٰذَا) من مذاهب المخالفين، كمذهب الكعبيّ من المعتزلة أن المقتول ليس بميت لأن القَتْلَ فعلُ العبدِ، والموت فعلُهُ تعالى وأثر صنيعه، فالمقتول له أجلان: القتل، والموت، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذى هو الموت، وكمذهب الكثير من المعتزلة أن القاتل قَطَع على المقتول أجله، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذى علم الله موته فيه لولا القتل أو لمات فى ذلك الوقت (بَاطِلٌ) أى غير مُطابق للواقع؛ لمنافاته للقواطع التى لا تقبل التأويل، وكل باطل (لا يُقْبَلُ) عند العقلاء المتمسكين بالحق.

ولما اختلف فى هلاك الروح وفنائها عند النَّفْخَة الأولى واستمرارها وبقائها ذكره لمناسبته لقبضها؛ لأن حقيقته المَسْــكُ باليد، وهو مشعر بجسميتها، وكل جسم معرض للفناء قابل له، لقوله تعالى « كلُّ مَنْ عَلَيْهَا فانٍ » « كل شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ » أشار إلى ذلك بقوله (وَفى) وجوب (فَنَا النَّفْسِ) أي ذهاب صورتها سمعاً (لَدَى) أى عند (النفخِ) الأول الصادر من إسرافيل عليه السلام فى الصُّور – وهو الناقور الذى يجمع الله فيه الأرواح المشتمل على ثُقب بعددها – وهذه النفخة الأولى نفخة الفناء لا يبقى عندها حي

إلا مات ولا حادث إلا هلك إلا من شاء الله كالملائكة الأربع الرؤساء والحور العين وموسى صلى الله عليه وسلم لأنه صُعِق في الدنيا مرة فجوزى بها (اخْتَلِفْ) أى: اختلفَ العلماء، فذهب إلى الحكم بوجوب فنائها عند النفخ الأول طائفة؛ لظاهر قوله تعالى « كل مَنْ عليها فَانٍ » وذهبت طائفة إلى امتناعه عليها عند ذلك، أما قبله وبعد الموت فلا خلاف بين المسلمين فى بقائها مُنعمة إن كانت من أهل الخير، أو مُعَذَّبة إن كانت من أهل الشر، وفناء البدن لا يوجب فناء النفس المغايرة له، وكونها مدبرة له متصرفة فيه لا يقتضى فناءها بفنائه، (واستظهر) الإمام أبو الحسن تقىُّ الدين على بن عبد الكافى (السُّبْكي) من هذا الخلاف (بقاها) أى القول باستمرار البقاء (اللّذْعَرفْ) أى الذي عُهِد سابقاً، قال: لأنهم اتفقوا على بقائها بعد الموت لسؤالها فى القبر وجوابها وتنعيمها أو تعذيبها فيه، والأصل فى كل باقٍ استمراره حتى يظهر ما يصرف عنه. وما قاله السبكى هو المختار عند أهل الحق؛ فتكون من المستثنى بقوله تعالى «إلا من شاء الله» ومما يناسب هذا الخلاف قوله (عَجْبُ الذَنَبْ) اختلف فى فنائه وبقائه (كالرُّوح) على قولين مشهورُهما أيضاً أنه لا يفنى؛ لحديث الصحيحين « ليس من الإنسان شىء إلا يَبْلى، إلا عظماً واحداً، وهو عَجْب الذنَب، منه خلق الخلق يوم القيامة » وعند مسلم بلفظ « كل ابن آدم يأكله التراب، إلا عَجْبَ الذنب، منه خلق، ومنه يركب» وهو عظم كالخرْدلة فى المصعص آخر سلسلة الظهر مختص بالإنسان كمغرز الذنَب للدابة، والتشبيه لا بقيد وقت النفخ (لكِنْ صَحّحا) الإمام إسماعيل بن يحيى (المُزَنى) نسبة لمُزَيْنَة قبيلة من كاب (البلاَ) أى للفناء، تمسكا بظاهر قوله تعالى « كل من

عليها فَانٍ » لأن فناء الكل يستلزم فناء الجزء (ووَضَّحَا) أى بَيَّنَ صحة ماذهب إليه بتأويله دليلَ الأول بما حاصله أنه يجوز أن يفنى الله الإنسان بالتراب، فإذا لم يبق إلا عَجْبُ الذنب أفناه الله تعالى بلا تراب، كما يميت ملك الموت بلا ملك موت، ولا يشكل عليه حديث مسلم الآخر «إن فى الإنسان عظماً لا تأكله الأرض أبداً» لأنه ليس فيه تعرض إلا لعدم فنائه بالأرض، والمزنى يقول به، ووافقه ابن قتيبة وقال: إنه آخر ما يبلى من الميت، ولم يتعرضا لوقت فنائه، هل هو عند فناء العالم أو قبل ذلك؟ وهو محتمل، والأقوى فى النظر أنه لا يبلى؛ لظاهر الحديث، و بقاؤه تعبدى، وإن علله بعضهم بجواز كونه جعل علامة للملائكة على إحياء كل إنسان بجواهره التى كانت فى الدنيا بأعيانها، ولولاه لجوزت الملائكة إعادة الأرواح إلى أبدان غيرها

ولما كان القول ببقاء الروح وعَجْب الذَّنب هو الراجح أجاب عما يخالفه كقوله تعالى (وكُلُّ شيء) من الكائنات جواهرها وأعراضها (هَالِكٌ) أى زائل فانٍ «إلا وجهه» أى ذاته، مقتضاه: أن كل ما سواه تعالى محكوم عليه بالهلاك، لأن الاستثناء معيار العموم، وحاصل جوابه: أن العلماء (قَدْ خَصَّصُوا عُمُومَه) أى قصروا استغراقه؛ إذ التخصيص قَصْرُ العام على بعض أفراده، والعام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر (فَاطْلُبْ) أى توجه (لِمَا قَدْ خَصَّصُوا) يعنى العلماء من الأمور التى نَصُّوا عليها ورووا أحاديثها، وهذا الذى سلكه الناظمُ رحمه الله فى الجواب لجماعة، كابن عباس، وذهب محققو المتأخرين إلى أنه لا استثناء ولا تخصيص، وأن معنى «هالك» قابل للهلاك من حيث إمكانه وافتقاره، كما هو معنى «فانٍ» أيضاً.

ولما اختلف الناس في الروح على فرقتين: فرقة أمسكت عن الكلام فيها؛ لأنها سر من أسراره تعالى، لم يؤت علمه البشر، وكانت هذه الطريقة هي المختارة؛ صدر الناظم جازما بها فقال (ولا نخُضْ) نحن معاشر جمهور المحققين (في) بيان حقيقة (الروح) بجنس وفصل مميزين لها التعذر الوقوف عليهما بالعدم ورود السمع بهما ولا يتلقيان إلا منه

وأشار إلى علة النهي عن الخوض فيها على هذه الطريقة بأنه خلافُ الأدب مع الشارع حيث لم يبينها لنبيه صلى الله عليه وسلم بقوله (إذما وردا) أي عدم خوضنا في بيانها على سبيل الندب، فالخوض في بيان حقيقتها مكروه؛ لعدم التوقيف في ذلك؛ إذ هي من المغيبات التي لا تعرف إلا من قبل الشارع ولم يرد (نص) أي دليل (عن الشارع) وهو الله تعالى ببيانها: لأن نبينا صلى الله عليه وسلم لم يبلِّغنا ذلك عنه، وكل ما هو كذلك فالأولى الكف عن الخوض فيه. ولذا قال الجنيد: الروح شيء استأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحداً من خلقه، فلا يجوز لعباده البحث عنه بأكثر من أنه موجود؛ قال الله تعالى « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي» أي مما استأثر الله بعلمه، إظهاراً لعجز المرء حيث لم يعلم حقيقة نفسه التي بين جَنْبيه، مع القطع بوجوده، فيرد العلم إليه سبحانه مع الإقرار بالعجز عن إدراك ما لم يُطلِعه الله عليه، وعلى هذه الطريقة ابنُ عباس وأكثرُ السلف ويجرى عليها الوقفُ عن الجزم بمحل مخصوص له من البدن، ولم يخرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا حتى أطْلَعه الله على جميع ما أبهمه عنه؛ لكنه أمر بكتم البعض والإعلام بالبعض الآخر.

والفرقة الثانية تكلمت فيها؛ وبحثت عن حقيقتها. قال النووي: وأصح ما قيل فيها على هذه الطريقة ما قاله إمام الحرمين: إنها جسم لطيف شفاف حي لذاته مشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر

واحتجوا لهذا بوصفها بالهبوط والعروج والتردد فى البرزخ ، وهذه الطريقة المرجوحة التى حكاها بقوله (لـكن وجدا * لمالك) أى لأهل مذهبه ، ممن خاض فى بيان حقيقتها (هى) يعنى روح كل جسد (صُورَةٌ) أى جسم ذو صورة (كَالجَسَدِ) أى كصورته فى الشكل والهيئة ، لا فى الظلمة والكثافة والرقة واللطافة ، وتخصيص أهل مذهب مالك بالذكر لأنهم أتقى أرباب المذاهب للشبهات ، وأشدهم محافظة على النصوص الشرعية ، وربما يفهم من قوله « صورة » عدم تعدد الروح فى كل جسد ؛ فيكون مخالفاً لما صرح به العِزُّ بن عبد السلام من أن فى كل جسد روحين ؛ إحداهما : روح اليقظة التى أجرى الله تعالى العادة بأنها إذا كانت فى الجسد كان الإنسان مستيقظاً ، فإذا خرجت منه نام الإنسان ، ورأت تلك الروح المنامات ، والأخرى : روح الحياة التى أجري الله تعالى العادة بأنها إذا كانت فى الجسد كان حيـا ، فإذا فارقته مات ، فإذا رجعت إليه حَيِيَ ، وهاتان الروحان فى باطن الإنسان ، لا يعرف مَقَرَّهما إلا مَنْ أطلعه الله على ذلك ، فهما كجنينين فى بطن امرأة واحدة ، والله أعـلم .

وإذا علمت النقل عن أهل السنة بالخوض فى حقيقته (فَحَسْبُكَ) أى يكفيك فى أن النهى للتنزيه خوض أهل مذهب مالك فيها ، فإنه ورد (النصُّ) عنهم (بهذا السند) هو الطريق الموصلة إلى المتن ، استعمل هنا بمعنى المسند : أى فلو كان الخوض فيها ممتنعاً لم يُقْدِمْ عليه مثل هـؤلاء الأكابر ؛ وما أورد عليه من أنه إذا قطع عضو حيوان لزم قطع نظيره من الروح ؛ فلا يصح إطـلاق القول ببقائها ، يجاب عنه بأن لطافتها تقتضى

سرعة انجذابها من ذلك العضو المقطوع قبل انفصاله ، أو سرعة الالتحام بعد القطع ، كما أن اللطافة مقتضية لانضمامه عند قطع عضو من الجسد إلى باقى أجزاء الروح ، ويجرى على هذه الطريقة القولُ أن مَقَرَّ الروح فى الجسد حال الحياة البطن ، وقيل : بقرب القلب ، وقيل : به .

وأما بعد الموت فإن أرواح السعداء بأفنيه القبور ، وقيل : فى البرزخ عند آدم عليه الصلاة والسلام ، وهى متفاوتة فيه أعْظَمَ تفاوت ، وأرواح الكفار ببئر برهوت ، بحضرموت .

(والعقل) لغةً : المنعُ : لمنعِهِ صاحبَهُ من العدول عن سواء السبيل .
(كالرُّوح) أى كحكم الروح فى طريق الخوض فى بيان حقيقته ، والوقف عن ذلك ، وهذا هو المختار : لأنه من المغيبات التى يخبر عنها علام الغيوب ، وكُلُّ ماهو كذلك فالأولى الكفُّ عن الخوض فيه ؛ لقوله تعالى : « وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ » .

وَرَجَّحَ أستاذنا فى «هداية المريد» طريقَ الخوض فيه عكس ماذكرناه تبعاً للكبير (ولَـكِنْ قَرَّرُوا) يعنى العلماء مطلقاً : إسلاميين كانوا أولا (فيهِ) أى فى حقيقته (خِلَافَا) أى اختلافاً ، فخوضهم فى حقيقته وتفسيرها دليل على أن القائل بالوقف إنما هو على وجه الأدب فقط ، (فَانْظُرَنْ) فى كتب القوم (مَافَسَّرُوا) أى التفاسير والحقائق التى بينوها ؛ لأنها الموضوعة له ، لا فى هذه المنظومة ؛ لصغر حجمها ، وأقوال أهل السنة متطابقة على عرضيته ، وجُلُّها أنه من قبيل العلوم .

قال شيخ الإسلام : وهو غريزة يتهيأ بها لدَرْكِ العلوم النظرية ، وكأنه

نور يقذفه الله فى القلب ، انتهى ؛ ومحله القلب، ونوره فى الدماغ ، كما ذهب إليه الإمامان : مالك ، والشافعى ـ رضى الله عنهما ! ـ وجمهور المتكلمين .

ثم أشار إلى حكم واجب الاعتقاد ؛ فقال : (سُؤَالنَا) أى سؤال منكر ونكير إيانا معاشرَ أمة الدعوة المؤمنين والمنافقين والكفار ؛ بعد إقعادنا بعد تمام الدَّفن ، وعند انصراف الناس ؛ واجب سمعاً : بأن يُعيدَ الله تعالى الروح إلى الميت جميعه كما ذهب إليه الجمهور ، وهو ظاهر الأحاديث ، وتكمل حواسّه ؛ فيرد الله إليه مايتوقف عليه فَهْمُ الخطاب ، ويتأتّى معه رد الجواب من الحواس والعقل والعلم ، حتى يسأله الملكان أو أحدهما ، ويأخذ الله بأبصار الخلائق وأسماعهم ، إلا من شاء الله ، عن حياة الميت وما هو فيه عيناً وسماعاً ، يترفقان بالمؤمن ، وينتهران المنافق والكافر ، ويسألان كل أحد بلسانه ، ولو تمزقت أعضاؤه ، أو أكلته السباع فى أجوافها ؛ إذ لا يبعد أن يخلق الحياة فيها ، وأحوال المسئولين مختلفة ، فمنهم من يسأله الملكان جميعاً ، ومنهم من يسأله أحدهما .

وإذا مات جماعة فى وقت واحد بأقاليم مختلفة ، جاز أن يعظم الله جثتهما ويخاطبان الخلق الكثير فى الجهة الواحدة في المرة الواحدة مخاطبة واحدة بحيث يخيل لكل واحد من المخاطبين أنه المخاطب دون مَنْ سواه ، ويمنعه الله تعالى من سماع جواب بقية الموتى ، قاله القرطبى .

قال الحافظ السيوطى رحمه الله تعالى : ويحتمل تعدد الملائكة المعدة لذلك ، كما فى الحَفَظة ونحوهم . قال : ثم رأيت الحليمى ذهب إليه ، فقال فى منهاجه : والذى يشبه أن تكون ملائكة السؤال جماعة كثيرة يسمى

بعضهم منكراً ، وبعضهم نكيراً ، فيبعث إلى كل ميت اثنان منهم ، والله أعلم .

قال القرطبي : اختلفت الأحاديث في كيفية السؤال والجواب ، وذلك بحسب الأشخاص ؛ فمنهم من يسأل عن بعض اعتقاداته ، ومنهم من يسأل عن كلها ، انتهى .

وعن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى « يثبِّتُ الله الذين آمنوا بالقول الثابت » قال : الشهادة ، يُسْألون عنها في قبورهم بعد موتهم . قيل لعكرمة : ما هو ؟ قال: يسألون عن الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وأمر التوحيد ، فيُجيب بما يوافق ما مات عليه من إيمان أو كفر أو شك ، وهذا السؤال خاص بهذه الأمة . وقيل : وكل نبي مع أمته كذلك . والعموم في قول الناظم « سؤالنا » مخصوص بمن ورد الأثر بعدم سؤاله ، كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، ولا ينبغي أن يكون سيدُهم الأعظمُ صلى الله عليه وسلم محلَّ خلافٍ ، والصديق ، والمرابطين ، والشهداء ، وملازم قراءة سورة تبارك الملك كل ليلة وسورة السجدة فيما ذكره بعضهم ، وكذلك مَنْ قرأ في مرضه الذي مات فيه « قل هو الله أحد » ومريض البطن ، وميت ليلة الجمعة أو يومها كالميت بالطاعون أو في زمنه ولو بغيره صابراً محتسباً ، وكالمجنون ، والأبلهِ ، وأهل الفترة إن قلنا بعدم اختصاصه بهذه الأمة . والحق الوقف عن الجزم بسؤال الأطفال ، بل الظاهر ـ كما جزم به الجلال السيوطي وغيره ـ اختصاص السؤال بمن يكون مكلفاً ، كما أن الظاهر عدم سؤال الملائكة ، لأنه لمن شأنُهُ أن يقبر .

وأما الجن فجزم الجلالُ بسؤالهم ؛ لتكليفهم ، وعموم أدلة السؤال لهم، وهذا السؤال هو نفس الفتنة . وهى : الاختبار والامتحان بالنظر إلى الميت أو إلينا ، أو إلى الملائكة ؛ لإحاطة علمه تعالى بكل شيء ؛ فحكمته : إظهار ما كتمه العباد فى الدنيا من كُفر أو إيمان أو طاعة أو عصيان ليباهى الله بهم الملائكة أو ليفضحوا عندهم .

(ثم عَذَابُ القبر) عطف على «سؤالنا» لمشاركته له فى الحكم الآتى، يعنى ومما يجب الإيمان به حقيقة عذاب القبر ، وهو عذاب البرزخ ، أُضيف إلى القبر لأنه الغالب ، وإلا فكل ميت أراد الله تعالى تعذيبه ناله ما أراده به قُبِرَ أو لم يُقْبَرْ ، ولو صُلِبَ أو غرق فى بحر أو أكلته الدواب أو حرق حتى صار رمادا وذرى فى الهواء ، ومحله البدن والروح جميعاً باتفاق أهل الحق بعد إعادة الروح إليه أو إلى جزء منه إن قلنا إن المعذب بعضُ الجسد، ولا يمنع من ذلك كون الميت قد تفرقت أجزاؤه أو أكلته السباع أو حِيتَانُ البحرِ أو نحو ذلك ،ويكون للكافر والمنافق وعُصاة المؤمنين،لهذه الأمة وغيرها ، ودليلُ وقوعه قوله تعالى « النار يُعْرَضُونَ عليها غُدُوّاً وعشياً » ولا يمتنع عند العقل أن يعيد الله الحياة فى الجسد أو فى جزء منه ويعذبه، وكل مالم يمنعه العقل وورد بوقوعه الشرع وجب قبوله واعتقاده ، والله يفعل ما يشاء من عقاب ونعيم ، ويصرف أبصارنا ويحجبها عن جميعه ؛ لأنه القادر على كل ممكن .

وعذاب القبر قسمان : دائم ، وهو عذاب الكفار وبعض العصاة ، ومنقطع ، وهو عذاب مَنْ خفَّتْ جرائمهم من العُصاة ؛ فإنهم يعذبون بحسبها، ثم يرفع عنهم بدُعاء أو صدقة أو غير ذلك ، كما قاله ابن القيم ، وأصل العذاب

فى كلام العرب الضرب، ثم استعمل فى كل عقوبة مؤلمة، سمي عذاباً لأنه يمنع المعاقب من معاودة مثل جرمه، ويمنع غيره من مثل فعله، ومن عذاب القبر ضمته، وهى التقاء حافتيه، ولو لم يكن من عذابه إلا ما خرّجه ابن أبى شَيْبة وابن ماجة عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «يُسَلِّطُ الله على الكافر فى قبره تسعة وتسعين تِنِّيناً تَنْهشُه وَتَلْدَغُه حتى تقوم الساعة، ولو أن تنيناً منها نَفَخَ على الأرض ما أنبتت خضراً» لكان كافياً، وكل من ذكرنا أنه لا يسأل فى قبره فكذلك لا يعذب فيه أيضاً.

ومما يجب الإيمان به أيضاً (نعيمُه) أى: تنعيمُ الله المؤمنين فى القبر؛ لما ورد فى ذلك من النصوص البالغة مبلغ التواتر، ولا يختص بمؤمنى هذه الأمة كما أنه لا يختص بالمقبور ولا بالمكلفين؛ فيكون لمن زال عقله أيضاً إذا مات بالغاً، وتعتبر الحالة التى زال عقله وهو عليها من كفر أو إيمان أو نحوهما، ومن نعيمه توسيعه وجعل قنديل فيه، وفتح طاق فيه من الجنة، وامتلاؤه بالريحان وجعله روضةً من رياض الجنة، وكل هذا محمول على حقيقته عند العلماء، وقوله (وَاجِبٌ) أى ثابت سمعاً، خبر «سؤالنا» وما عطف عليه: أى كل واحد من الثلاثة المذكورة جائز عقلا، واجب سمعاً؛ لأنه أمر ممكن عقلا أخبر به الصادق على ما نطقت به النصوص، وكل ما هو كذلك فهو حق يجب قبوله شرعاً، وعلى هذا أهلُ السنة وجمهور المعتزلة.

وشبه فى الوجوب قوله (كَبَعْث الْحَشْرِ) أى كوجوب بعث الله جميع العباد وإعادتهم بعد إحيائهم بجميع أجزائهم الأصلية، وهي التى من شأنها البقاء

من أول العمر إلى آخره ، وسَوْقهم إلى محشرهم لفصل القضاء بينهم ، إذ هذا كله حق ثابت بالكتاب والسنة وإجماع السلف ، مع كونه من الممكنات التي أخبر بها الشارع ، وكل ما هو كذلك فهو ثابت ، والإخبار عنه مطابق وفي القرآن « قال من يحيي العظام وهي رميم — الآية » « كما بدأنا أول خلق نعيده » لا فرق في ذلك بين مَنْ يحاسب كالمكلف ولا غيره على ما ذهب إليه المحققون ، وصححه النووي واختاره ، وذهبت طائفة إلى أنه لا يحشر إلا من يجازى . وأما السقط فإن ألقى بعد نفخ الروح فيه بعث ، وإلا كان كسائر الموات والبعث والنشور عبارة عن معنى واحد . وهو : الإخراج من القبور بعد جمع الأجزاء الأصلية وإعادة الأرواح إليها كما علمت . وأول من تنشق عنه الأرض نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ؛ فهو أول من يبعث ، وأول وارد المحشر ، كما أنه أول داخل الجنة ، ومراتب الناس في الحشر متفاوتة كتفاوت مراتبهم في الأعمال : فمنهم الراكب ، والماشي على رجليه ، أو وجهه ، وأنواع الحشر أربعة : اثنان في الدنيا ، أحدهما : إجلاؤه عليه السلام اليهود ، وثانيهما سَوْقُ النار الناس قرب قيام الساعة إلى المَحْشَر ، واثنان في الآخرة ، أحدهما : جمعهم إلى الموقف بعد إحيائهم ، والثاني صَرْفُهم من الموقف إلى الجنة أو النار .

ولما ذكر أن إعادةَ الأجسام حق يجب الإيمان بها ذكر الخلاف فيما عنه إعادتها : هل هو العدم المحض أو التفرق المحض ؛ مشيراً للأول بقوله (وَقُلْ) أيها المكلف القائل ببعث الحشر ، وهو المعاد الجسماني ، قولاً مطابقاً لاعتقادك : إنه (يُعَادُ الجِسْمُ) أي يعيده الله تعالى (بالتَّحْقِيق) متعلق بقل أو بيعاد إعادة

ناشئة (عَنْ عَدَمٍ) مَحْض ؛ فيعدم الله العــالم بلا واسطة ، فيصير معدوماً بالكلية ، كما أوجده كذلك،فصار موجوداً ، ثم يوجده،هذا قول أهل الحق والمعتزلة القائلين بصحة الفناء على الأجسام ، بل بوقوعه ، وهو الصحيح ، ولذا قدمه جازماً به ، وحكى مقابله بصيغة التمريض ، أعنى قوله (وقيل) : تعاد الأجسام للحشر إعادة ناشئة (عَنْ تَفْرِيقٍ * مَحْضَيْنِ) فيذهب الله تعالى العين والأثر جميعاً ، بحيث لا يبقى فى الجسم جوهران فردان على الاتصال .

والجسمُ عندالمتكلمين:هو الجوهر القابل للانقسام،أو ماقام بذاته من العالم

وأشار بقوله « بالتحقيق » إلى أن الجسم الثانى المعاد هو الأول المعدوم بعينه ، لامثله ، ولما لم يكن هذا الخلاف على إطلاقه أشار إلى تقييده بقوله : (لٰـكِنْ ذَا الْخِلَافُ خُصَّا) أى قَيَّدَ بعضُ العلماء إطلاقه (بِالْأَنْبِيَا) فإن الأرض لاتأكل أجسامهم ولا تبلى أبدانهم اتفاقاً (وَمن عَلَيْهِمْ) أى وخص هنا أيضاً بالأشخاص الذين (نُصَّا) أى نص الشارع على عدم أكل الأرض أجسامهم ، كالشهداء ، والمؤذنين احتسابا ، وحامل القرآن ، ومَنْ لم يعمل خطيئة ، والعلماء العاملين ، والروح ، وَعجْب الذَنب ، والجنة والنار وأهلهما والعرش والكرسى واللوح والقلم ، والمسألة توقيفية .

ولما اختلف القائلون بإعادة الأعيان فى إعادة أعراضها التى كانت قائمة بها فى الدنيا أشار إليه بقوله (وَفى) جواز (إعادَةِ الْعَرَضْ) القائم بالأجسام تبعاً لمحله (قَوْلَانِ) أحدهما مذهب الأكثرين ، وإليه مال إمامنا الأشعرى رضى الله عنه ، أنها تُعادبأشخاصها التى كانت فى الدنيا قائمةً بالجسم حال الحياة ولا فرق فى ذلك بين الأعراض التى يطول بقاء نوعها كالبياض ، و بين غيرها

كالأصوات ، ولا بين ماهو مقدور للعبد كالضرب وغيره كالعلم والجهل ؛ لأن نسبة الأعراض إلى قدرته تعالى كنسبة الأعيان إليها ، وقدقام الدليل على إعادتها ، فكذا أعراضها ، وثانيهما : امتناع إعادتها مطلقاً ؛لأن المُعَاد إنما يعاد بمعنىً ، فيلزم قيام المعنى بالمعنى ، وإلى هذا ذهب بعض أصحابنا أيضاً .

والعَرَضُ عند المتكلمين : ما يتحيز تابعاً فى تحيزه لغيره، وهو كقولهم: مالا يقوم بذاته ، بل بغيره .

وأشار إلى ترجيح القول الأول بقوله (وَرُجِّحَتْ إعَادَةُ الأَعْيَانِ) أى ورَجَّحَ جماعةٌ إعادة أعيان الأعراض ، والمراد بها : الأشخاص والأنفس ، أو مقابل الأغيار ، وكلاهما لايلزم منه القيام بالذات المنافى للعرضية .

(وَفى) جواز إعادة(الزَّمَنْ)وهو :متجدد معلوم يقدرُ بهمتجددغير معلوم، وهو كقولهم: مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للابهام ،نحو: آتيك عندطلوع الشمس (قَوْلاَنِ) أحدهما — وهو الأرجح — إعادة جميع أزمنة الأجسام التى مرت عليها فى الدنيا تبعاً للذوات والأجسام المعادة؛ فتعاد بأزمنتها وأوقاتها كما تعاد بأكوانها وهيئاتها ؛ لورود ظاهر القرآن به فى قوله تعالى «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها » لأن المراد الغيرية بحسب الزمان وإلا فالجلود هى الأولى بأعيانها ؛ إذ هي التى عَصَتْ فَيُعَاد تأليفها إذا تفرقت وأعيانها إذا عدمت ، وقد ردت الشمس بعد غروبها بدعائه صلى الله عليه وسلم. وثانيهما : امتناع إعادتها لاجتماع المتنافيات كالماضى والحال والاستقبال،وإن أجيب عنه بأن الإعادة ليست دفعية ؛ بل على التدريج حسب ما كانت فى الدنيا .

(والحساب) وهو لغةً : العدد ، واصطلاحا : توقيف الله عبادَه قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم، قولا كانت أو فعلا أو اعتقاداً ، مكسوبة أو لا ، بعد أخذ كتبها خيراً كانت أو شرا تفصيلا لا بالوزن ، إلا من استثنى منهم : إما بأن يخلق الله فى قلوبهم علوماً ضرورية بمقادير أعمالهم من الثواب والعقاب ، وإما بأن يوقفهم بين يديه ويؤتيهم كتب أعمالهم فيها سيئاتهم وحسناتهم ، فيقول : هـذه سيئاتـكم وقد تجاوزتُ عنها ، وهذه حسناتـكم وقد ضاعفتها لـكم ، وإما بأن يكلمهم فى شأن أعمالهم وكيفية مالها من الثواب وما عليها من العقاب؛ فيسمعهم كلامه القديم أو صوتا يدل عليه يَخْلقه سبحانه في أذن كل واحد من المـكلفين أو في محل يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت مَنْعَ الغير من سمـاع ما كلف به، وهذا هو الذى تشهد له الأحاديث الصحيحة ، وتتسع قدرته سبحانه وتعالى لمحاسبتهم معاً ، كما تتسع لإحداثهم معاً ، وكيفيته مختلفة ، فمنه : اليسير والعسير ، والسر والجهر ، والتوبيخ ، والفضل والعدل ، ويكون للمؤمن والـكافر إنساً وجناً إلا مَنْ ورد الحديث باستثنائهم ، كالسبعين ألفاً ، وأفضلهم أبو بكر الصديق ، رضى الله عنه ! فلا يحاسب ؛ لما روى مرفوعاً عن عائشة رضى الله عنها : « الناس كلهم يحاسبون إلا أبا بكر » ، وأولُ مَنْ يحاسب هذه الأمة (حق) أى ثابت بالـكتاب والسنة والإجماع ؛ ففى القرآن « سريع الحساب » ، وفى السنة « حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا » وأجمع المسلمون عليه، وهو من الأمور الممكنة التى أخبر بها الصادق ، وكل ما هو كذلك فهو واقع ، والإيمـان به واجب ، وحكمته : إظهـار تفاوت المراتب فى الـكمال وفضائح أصحاب

النقص ، زيادة فى اللذات والآلام ؛ ففيه ترغيب فى الحسنات وزَجْرٌ عن السيئات (وما فِي وقوع حق ارتياب) أى : شك ، فمن صدق به لا ينبغى أنْ يصدر عنه مايصدر عن نافيه (فالسيئات) وهى : مايذم فاعله شرعاً ، والمراد التى عملها العبد حقيقة أو حكما، بأن طرحت عليه لظلامة الغير وتفادِ حسناته، صغيرة كانت أو كبيرةً ، جزاؤها (عِنْدَهُ) تعالى (بِالْمِثْلِ) أى مقدر بمثلها سواء بسواء ، إن جازاه الله تعالى عليها ، وله أنْ يعفو عنها إن لم تكن كفراً ، وسميت سيئة لأن فاعلها يُساء بها عند المقابلة عليها (والحسناتُ) جمع حسنة ، وهى : مايُحْمد فاعله شرعاً ، لحسن وجه صاحبها عند رؤيتها ، والمراد الحسناتُ المقبولة الأصلية المعمولة لهم أوفى حكمها ، لا المأخوذة فى نظير ظُلاَمتهم (ضُوعِفَتْ) أى ضاعفها الله تعالى لهذه الأمة وكَثَّر ثوابها إلى مثلها أو أكثرَ من غير انتهاء إلى حد تقف عنده (بالفضْلِ) أى بفضله تعالى وكرمه ، وهو : العطاء لا عن وجوب ولا عن إيجاب عليه سبحانه .

ومراد الناظم : أن مما يجب اعتقاده مقابلة السيئة بمثلها إن قوبلت ، ومقابلة الحسنة بضعفها ، قال تعالى : « مَنْ جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ، ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلاّ مثلها » وتفاوت مراتب التضعيف بحسب مايقترن بالحسنة من الإخلاص وحسن النية . والصواب : دخول المضاعفة حسنات العصاة إن كانت على وجْه يتناوله القبول والرضا ، وعدم دخولها فى أعمال الكفار ؛ لأنه لا يجتمع مع الكفر طاعة مقبولة،وهو خاص بالثواب الأصلى دون الحاصل بالتضعيف .

(وَبِاجْتِنَابٍ) من المكلفين (لِلْكَبَائِرِ) أى الذنوب العظيمة من

حيث المؤاخـــذة ، وعظمة من عُصى بها ، وهى : كل معصية تُشْعِرُ بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة ، والمراد من الاجتناب : ما يعم التوبة منها بعد ملابستها ، لا ما يخص عدم مقارفتها بالمرة ، وأما اجتنابها بعد التلبس بها من غير توبة فلا (نُغْفِرْ) به ذنوب (صغائر) بالنسبه لتلك الكبائر من حيث هي صغائر ، كانت مقدمات للكبائر المجتنبة كالقُبْلة واللمس والنظر للزنا أو لم تكن كشتم بما لا يوجب حداً ، إذا اجتنب السرقة والزنا . وغفرُ الذنب : ستره بالتوبة منه أو بالعفو ومحو أثره وأمن عاقبته

يعنى أن هذا الحكم اختلف فى قطعيته وظنيته ، مع الاتفاق على ترتب التكفير على الاجتناب ، فذهب أئمة الكلام إلى أنه لا يجب التكفير على القطع ، بل يجوز ويغلب على الظن ويقوي فيها الرجاء ؛ لأنا لو قطعنا لمجتنب الكبائر بتكفير صغائره بالاجتناب لكانت له فى حكم المباح الذى يقطع بأنه لاتباعة فيه ، وذلك نقض لعرا الشريعة ؛ فقوله تعالى «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم» معناه إن شئنا ، حملاً له على قوله «إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء» هذا هو الحق ، وذهب جماعة من الفقهاء والمحدثين والمعتزلة إلى أن المكلف إذا اجتنب الكبائر كفرت صغائره قطعاً ، ولم يجز تعذيبه عليها ، بمعنى أنه لا يجوز أن يقع ؛ لقيام الأدلة السمعية على عدم وقوعه ، كقوله تعالى «إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه ـ الآية» والنظم ظاهر فى هذا الثانى ، وهو أشهر من الأول عندهم ، ومبنى القولين جواز العقاب على الصغيرة وامتناعه ، والأول هو الحق ، ثم المغفرة مقيدة بمن أتى بالفرائض ؛ لحديث «مامن عبد يؤدى الصلوات الخمس ويصوم رمضان

ويجتنب الكبائر السبع إلافتحت له ثمانية أبواب الجنة يوم القيامة حتى إنها لتصفق ـ الحديث » وفى لفظ « الصلواتُ الخمسُ والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر » هذا هو الصحيح ، وأما الكبائر فلا يكفرها إلا التوبة أو فضل الله تعالى ، وأشار بقوله (وجا الوضو يكفر) الصغائرَ أيضاً إلى عدم انحصار تكفيرها فى اجتناب الكبائر كقوله تعالى « إنَّ الحسناتِ يذهبن السيئاتِ » وفى الحديث « وأَتبعِ السيئةَ الحسنةَ تمحها » وأراد بقوله « وجا » أى فى السنة ؛ إذ فيها « مَن توضأ نحو وضوئى هذا ، ثم قام فركع ركعتين لا يُحَدِّثُ فيهما نفسه » يعنى بسوء « غفر له ماتقدم من ذنبه » وفى رواية « لا يتوضأ رجل مسلم فيحسن الوضوء فيصلى صلاة إلا غفر له ما بينه وبين الصلاة التى تليها » وكذا الصلوات الخمس ، وكذا رمضان ، وكذا الحج المبرور ، والكل مشروط باجتناب الكبائر كما فى الصحيحين،على معنى أنه إن كان هناك كبائر لا يكفرها إلا التوبة أو فضل الله ، لا الوضوء والصلاة ، وليس المراد أنه مع الكبائر لا يكفر شىء ، كما حرره النووى رحمه الله تعالى ، ثم المراد أن كل واحد من هذه الأمور صالح للتكفير ، فإن وَجَدَ مايكفره من الصغائر كفره ، وإن صادف كبيرة أو كبائر رُجى أن يخفف عنه منها ، وإن لم يصادف صغيرة ولا كبيرة كتب له به حسنات ورفعت له به درجات ، وأحسن من هذا أن الذنوب كالأمراض ، والأعمال الصالحة كالأدوية ، فكما لكل نوع من أنواع الأمراض نوع من أنواع الأدوية لا يَنْجَعُ فيه غيره كذلك المكفرات مع الذنوب ، وتوزيع ذلك موكول إلى علم الله تعالى ، وظواهر الأحاديث أن

هذه العبادات لا تكفِّرُ إلا إذا كانت مقبولة ، والمراد أنها مكفرة للصغائر مع بقاء ثوابها كما هو مذهب أهل الحق ، لا أنها يسقط ثوابها فى نظيرها كما ذهب إليه المعتزلة ، ثم التكفير إنما هو للذنوب المتعلقة بحقوق الله تعالى ، لا المتعلقة بحقوق الآدميين ؛ لأنها إنما يقع النظر فيها بالمُقَاصة مع الحسنات والسيآت .

ثم شرع فى الكلام على زمن وقوع الحشر والحساب وأهواله فقال : (واليَوْمِ الآخر) وهو يوم القيامة ، والمراد به من وقت الحشر إلى مالا يتناهي ، أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ، وسمي بذلك لأنه آخر الأوقات المحدودة ، ولأنه لا لَيْلَ بعده ، ولأنه آخر أيام الدنيا (ثم هَوْل المَوْقف) أى عظائمه وما ينال الناس فيه من الشدائد والمصائب ، كطول الوقوف وإلجام العرقِ الناسَ حتى يبلغ آذانهم ويذهب فى الأرض سبعين ذراعاً وتطاير الكتب بالأيمان والشمائل ولزومها الأعناق والمساءلة وشهادة الألسنة والأيدى والأرجل والسمع والبصر والجلود والأرض والليل والنهار والحَفَظَة الكرام وتغير الألوان ، والظاهر كما قال السعد أنه لا ينال شيء مما ذكر الأنبياء ولا الأولياء ولا سائر الصلحاء ؛ لقوله تعالى « تتنزل عليهم الملائكة ـ الآية » « لا يحزنهم الفزع الأكبر » وخوف الأنبياء والملائكة خوفُ إعظامٍ وإجلال ، وإن كانوا آمنين من عذاب الله عز وجل ، وقوله (حق) أى ثابت لامحالة ، خبر « اليوم الآخر » وما عطف عليه ؛ فيجب الإيمان به ؛ لوروده كتاباً وسنة وإجماع المسلمين عليه ، قال تعالى « يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم » إلى قوله « ولكن عذاب الله

شديد » « إنا نخاف من ربنا يوماً عَبُوساً قمطريراً » « يوما يجعل الولدان شيباً » « لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه» «يوم تبيض وجوه وتسود وجوه» وأشار بقوله(فخفف يارحيم) أهواله وعظائمه (واسمف) أي وأعنا عليه . إلى أنه مختلفٌ باختلاف أحوال الناس ، فيشدد على الكفار حتى يجدوا من طوله الغاية ، ويتوسط على فَسَقَة المؤمنين ، ويخفف على الصالحين حتى يكون كصلاة ركعتين ، وكذا يجب الإيمان أيضاً بما يكون فيه من السرور والنَّضْرة والحبور ، قال أستاذنا رحمه الله تعالى : وهذا هو الذى أعتقده ، لكن لم أقف عليه مصرحا به فى كلامهم ، وكذا يجب الإيمان أيضاً بما تواترَ من علاماته الدالة على ثبوته إجمالا ؛ لأنه لا يعلم عينه إلاّ الله .

ثم شرع فى الكلام على شىء من الأهوال فقال : (وَوَاجِب) سمعاً لوروده كتاباً وسنة وانعقاد الإجماع عليه مع إمكانه ، وكل ماهو كذا فهو واقع ، والإيمانُ به واجب (أَخْذُ) أى تناول جنس (العبادِ) من مكلفى الثقلين فلا يرد السبعون ألفاً أيضاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا الملائكة ولا الأنبياء : فإنهم لا يأخذون (الصُّحُفَا) المراد منها الكتب التى كتبت الملائكة فيها مافعلوهُ فى الدنيا ، وعلى هذا فقيل : توصل صحف الأيام والليالى ، وقيل : ينسخ ما فى جميعها فى صحيفة واحدة ، وجمع الصحف لمقابلة جمع العباد ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى دافع الصحف ؛ لما ورد أن الريح تطيرها من خزانة تحت العرش فلا تخطىء صحيفةٌ عُنُقَ صاحبها ، وأن كل أحد يُدْعَى فيعطى كتابه ، وجُمِع بأن الملائكة تأخذها من الأعناق وتضعها فى الأيدى ، والآيات والأحاديث شاهدة بعمومه لجميع الأمم فيأخذون (كما من القرآن

(نصًّا) أى منصوصاً (عُرفاً) أى أخذا مماثلاً لما عرف تفصيله من نص القرآن كقوله تعالى «فأما من أوتى كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه إنى ظننت أني مُلاَق حسابيه ـ الآية » « وأما من أوتى كتابه بشماله فيقول : ياليتنى لم أوت كتابيه ، ولم أدر ماحسابيه » دلت الآية بحسب أولها على أن المؤمن الطائع يأخذ كتابه بيمينه ، وبحسب آخرها على أن آخذه بشماله هو الكافر ، وأما المؤمن الفاسق فجزم الماوردى بأنه يأخذه بيمينه ، قال : وهو المشهور . فقيل : يأخذه قبل دخوله النار ، ويكون ذلك علامة على عدم الخلود فيها ، وأول مَنْ يعطى كتابه بيمينه مطلقاً عمرُ بن الخطاب رضى الله عنه ، وبعده أبو سلمة عبد الله بن عبد الأسد ، وأخوه الأسود بن عبد الأسد أول من يأخذ بشماله ، وظاهر كلامهم أن القراءة حقيقية ، وقيل : مجازية ، عبر بها عن عِلْم كل أحد بماله وما عليه ، ويقرأ كل أحد كتابه ولو كان أمياً ، وقيل : يقرأ المؤمن سيآت نفسه ، ويقرأ الناس حسناته حتى يقولوا : مالهذا العبد سيئة ، ويقول : مالى حسنة ، وأول سطر من صحيفة المؤمن أبيض ، فإذا قرأه أبيضّ وجهُه ، والكافر ضد ذلك ، ومن الآخذين من لا يقرأ كتابه لاشتماله على القبائح فيذهل عما بين يديه ، ومنهم من يقرأ مكتفياً بقراءة نفسه كالأتباع فى الخير ، ومنهم من يدعو أهلَ حاضرته لقراءته إعجاباً بما فيه كالرؤساء المقتدى بهم فى الخير ، والجنُّ كالإنس فى جميع ماذكر .

(ومثلُ هذا الوزنُ والميزانُ) أى وزن أعمال العباد ، والآلة الحسية التى يوزن بها مثل أخذ العباد كتب أعمالهم فى الوجوب السمعى وتحتم الإيمان به ، قال تعالى « والوزن يومئذ الحق » « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة »

« فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم » والوزن لغةً : معرفة كمية بأخرى على وجه مخصوص ، والحمل على الحقيقة ممكن ، لكن نمسك عن تعيين نوع جوهره ، وقد بلغت أحاديثه مبلغ التواتر ، والعقل يجوزه ، وكل ماهو كذلك فهو من مطالب هذا الفن ، والإيمان به واجب ، والمشهور أنه ميزان واحد لجميع الأمم ولجميع الأعمال ؛ فالجمع فى قوله تعالى « ونضع الموازين » للتعظيم ، وقيل : يجوز أن يكون للعامل الواحد موازين يوزن بكل منها صنف من عمله ، ولا يكون فى حق كل أحد ؛ لحديث « يا محمد أدخل الجنة من أمتك مَنْ لا حساب عليه من الباب الأيمن » وأحْري الأنبياء عليهم السلام ، وكذا لا يكون للملائكة ؛ لأنه فرع عن الحساب وعن كِتابة الأعمال ، خصوصاً على القول بأن الصحف هي التى توضع فى الميزان ، ولا مانع من وزن سيآت الكفار غير الكفر ليجازُوا عليها بالعقاب ؛ فقوله تعالى « فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً » أى نافعاً ، وخفة الموزون وثقله على صورته فى الدنيا ، ولما اختلف العلماء فى الموزون ماهو أشار إليه بقوله (فَتُوزَنُ الكتب) أى التى اشتملت على أعمال العباد بناء على أن الحسنات متميزة بكتاب والسيآت بآخر ، ويشهد له حديث البطاقة ، وإلى هذا ذهب جمهور المفسرين (أو الأعيان) يعنى أعيان الأعمال ؛ فتصوَّرُ الأعمال الصالحة بصورة حسنة نورانية ثم تطرح فى كفة النور وهى اليمنى المعدة للحسنات فتثقل بفضل الله سبحانه وتعالى ، وتصوَّرُ الأعمال السيئة بصورة قبيحة ظلمانية ثم تطرح فى كفة الظلمة وهى الشمال المعدة للسيآت فتخف بعدل الله سبحانه ، ولا يمتنع قلب الحقائق خرقاً للعادة ، وقيل : يخلق

الله تعالى أجساماً على عدد تلك الأعمال من غير قَلْبٍ لها ، ومن فوائد الوزن أمتحان العباد بالإيمان بالغيب فى الدنيا ، وجعل ذلك علامة لأهل السعـادة والشقاوة ، وتعريف العباد مالهم من الجـــزاء على الخير والشر ، وإقامة الحجة عليهم .

(كذا الصراط) يعنى أنه كأخْذِ العباد الكتب وكالوزن والميزان فى فى وجوب الإيمـان به سمعاً ،والصراط لغة : الطريق الواضح ، لأنه يبتلع المارة ، وشرعاً : جِسْرٌ ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون ذاهبين إلى الجنة ؛ لأن جهنم بين الموقف والجنة ، أدق من الشعرة وأحَدُّ من السيف ومذهبُ أهل السنة إبقاؤه على ظاهره ، مع تفويض علم حقيقته إليه تعالى ، خلافاً للمعتزلة . ودليلُ وجوب الإيمان به أنه من الأمور الممكنة التى ورد بها الكتاب ، كقوله تعـالى « فاسْتَبِقُوا الصراط » وفى السنة « ويضرب الصراط بين ظَهْرَاني جهنم فأكون أناوأمتيأوّل مَنْ يجوز»واتفقت الكلمة عليه فى الجملة ، وكل ما هو كذلك فالإيمان به واجب ، وطوله ثلاثة آلاف سنة: ألف صعود، وألف هبوط، وألف استواء ، وجبريل فى أوله ، وميكائيل فى وسطه ، يسألان الناس عن عمرهم فيم أفنوهُ ، وعن شبـابهم فيم أبلوه ، وعن علمهم ماذا عملوا به ، وفى حافتيه كلاليب معلقة مأمورةتأخذ مَنْأمرت به ، وإذا وجب الإيمان به لثبوته (فالعباد) أى فيجب أن يعتقد أن جميع المكلفين مؤمنين كانوا أولا (مختلف مرورهم) عليه : أى متفاوتون فى سرعة النجاة وعدمها ، فليسوا فى المرور عليه على حد سواء ، فشمل السبعين ألفاً والنبيين والصديقين ، وخالف الحليمى فى الكفار،فذهب إلى أنهم لا يمرون

عليه (فَسَالِم) أى : فمنهم فريق سالم بعمله ناج من الوقوع فى نار جهنم وإن خدشته كلاليبها وسقط وقام وجاوزه بعد أعوام (ومنتلف) أى : ومنهم فريق متلف بعمله واقع فى نار جهنم : إما على الدوام والتأبيد كالكفار والمنافقين ، وإما إلى مدة يريدها الله تعالى ثم ينجو كبعض عصاة المؤمنين ممن قضى الله عليه بالعذاب والنجاة والهلاك بقدر الأعمال ، فالناجون هم أهل رجحان الأعمال الصالحة . والسالمون منهم من السيآت ممن خصهم الله بسابقة الحسنى ، وهم الذين يَجُوزُونَ كطَرْفِ العين ، وبعدهم الذين يجوزون كالبَرْق الخاطف . وبعدهم الذين يجوزون كالريح العاصف ، وبعدهم الذين يجوزون كالطير ، وبعدهم الذين كالجَوَاد السابق ، ثم الجواز سَعْياً ومَشْياً ، ومنهم من يجوزه حَبْواً ، وتفاوتُهم فى المرور بحسب تفاوتهم فى الإعراض عن حرمات الله إذا خطرت على قلوبهم ، فمن كان منهم أسرع إعراضاً عما حرم الله كان أسرع مروراً فى ذلك اليوم . ونور كل إنسان على الصراط لا يتعدَّاه إلى غيره . فلا يمشى أحد فى نور أحد ، ويتَّسع الصراط ويدق بحسب انتشار النور وضيقه ؛ فعرض صراط كل أحد بقدر انتشار نوره ، ومن هنا كان دقيقاً فى حق قوم وعريضاً فى حق آخرين ، وهو واحد فى نفسه ، وعلى هذا يخرج ما ورد أنه مسيرة ثلاثة آلاف سنة ، والحكمة فيه ظهور النجاة من النار ، وأن تصير الجنة أسرَّ لقلوبهم بعد ، وليتحسر الكافر بفوز المؤمن بعد اشتراكهم فى القبور .

(والعرش) وهو : جسم عظيم نورانى علوى محيط بجميع الاجسام .

قيل : هو أول المخلوقات وجوداً عينيا ، نمسك عن القطع بتعيين حقيقته؛ لعدم العلم بها .

(والكرسى) وهو : جسم عظيم نورانى بين يدى العرش ملتصق به فوق السماء السابعة ، نمسك عن القطع بتعيين حقيقته؛ لعدم العلم بها ، وهو غير العرش ، خلافاً للحسن .

(ثم القلم) وهو : جسم عظيم نورانى خلقه الله تعالى ، وأمره بكَتْب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ، نمسك عن الجزم بتعيين حقيقته .

(و) الملائكة (الكاتبون) على العباد أعمالهم فى الدنيا والكاتبون من اللوح المحفوظ ما فى صحف الملائكة الموكلين بالتصرف فى العالم والكاتبون من صحف الحفظة كتاباً يوضع تحت العرش .

و (اللوح) وهو : جسم نورانى كَتبَ فيه القلمُ بإذن الله ما كان وما هو كائن إلى قيام الساعة ، نمسك عن الجزم بتعيين حقيقته (كل حِكَم) جمع حكمة ، وهو : صواب الأمر وسَدَاده ، أو وضع الشىء فى موضعه ، أى ماخلق كل واحد منها إلا لحكمة وفائدة يعلمها الله سبحانه وتعالى ، وإن قصرت عقولنا عن الوقوف عليها ؛ لأنه تعالى يتصرف بما يشاء ، وافق الغرض أو لا (لالاحتياج) أى لم يخلقها لاحتياج منه إليها فى اكتنان ولا فى جلوس ولا فى ضبط ما يخاف نسيانه ولا فى استحصال ما غاب من علمه ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً ! (وبها الإيمان) أى : ولكنها كغيرها مما ثبت بصحيح الأحاديث ، كالحجب والأنوار (يجب) التصديق بوجودها شرعاً ، حسبما علم ، تفصيلا أو إجمالا ، مع نفى الاحتياج إليها ، أو العبثية

(عليك أيها الإنسان) المكلف، غايته أن الإيمان بها تعبدى .

(والنار حق) أى ثابتة بالكتاب والسنة واتفاق علماء الأمة ، وكل ما هو كذلك فالإيمان به واجب ، وإلى هذا ذهب جمهور أهل السنة ، والمراد من النار دار العذاب بجميع طبقاتها السبع التى أعلاها جهنم ، وتحتها لَظَى ، ثم الْحُطَمَة ، ثم السعير ، ثم سَقَر ، ثم الجحيم ، ثم الهاوية ، وبابُ كل واحدة من داخل الأخرى على الاستواء ، وبين أعلى جهنم وأسفلها خمس وسبعمائة سنة ، وأحَرُّها هواء مُحْرِق ، ولا جمر لها سوى بنى آدم والأحجار المتخذة آلهة من دون الله .

وذكر ابنُ العربى أن هذه النار التى فى الدنيا ما أخرجها الله إلى الناس من جهنم حتى غسلت فى البحر مرتين ، ولولا ذلك لم ينتفع بها من حرها ، وكفى ذلك زاجراً .

وردَّ بقوله : (أوجدت) الآن حِسًّا ، على المعتزلة القائلين بعدم وجودها الآن ، وإنما توجد يوم الجزاء ، وقوله (كالجنة) تشبيه في الحقية والإيجاد فيما مضى، والجنة لغة : البستان ، والمراد منها عرفاً دار الثواب بجميع أنواعها وهل هى سبع جنات متجاورة ، أوسطها وأفضلها الفِرْدَوْسُ ، وهى أعلاها وفوقها عرش الرحمن ، ومنها تفجر أنهار الجنة ، وجنة الخلد ، وجنة النعيم ، وجنة عَدْن ، ودار السلام ، ودار الجلال ، كما ذهب إليه ابن عباس ، أو أربع ، ورجَّحه جماعة لقوله تعالى « ولمن خاف مقام ربه جنتان » ثم قال « ومن دونهما جنتان » كما ذهب إليه الجمهور ، أو واحدة والأسماء والصفات كلها جارية عليها لتحقق معانيها كلها فيها ؛ إذ يصدق على الجميع جنة عَدْنٍ ،

أى : إقامة ، كما أنها كلها مأوى المؤمنين ، وكذلك دار الخلد ، ودار السلام ، لأن جميعها للخلود والسلامة من كل خوف وحزن ، وجنة نعيم؛لأنها كلها مشحونة بأصنافه ، والدليل لنـــا على ثبوتهما قصة آدم وحواءعليهما السلام وإسكانهما الجنة على ما جاء به القرآن والسنة،وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المخالف ، ولا قائل بخلق الجنة دون النار ؛ فثبوتها ثبوتها ، والآيات صريحة فى ذلك ، وقد أجمع العلماء على أن تأويلها من غير ضرورة إلحادٌ فى الدين، والجنة فوق السموات السبع ، ولم يصح فى محل النار خبر .

(فلا تَمِل) أى لا تُصْغِ بعد جَزْمِكَ بحقيتهما ، وَوجودهما الآن الواجب عليك (لجاحد) أى لقول منكرهما بالمرة ، كالفلاسفة لكفره ، أو لقول منكر وجودهما الآن كأبى هاشم وعبد الجبار المعتزلين لتبديعه (ذى جِنَّةْ) أى صاحب جُنُون ؛ لأن إنكارهما وما علل به يؤدي إلى إحالة ما علم من الدين بالضرورة .

ورد بقوله (دَار خلود) أى : إقامة مؤبدة على الجَهْمِيَّةِ القائلين بفنائهما وفناء أهلهما ، لمخالفته الكتاب والسنة ، فالجنة دار خلود (السعيد)أى الذى مات على الإسلام وإن تقدم منه كفر(و)النار دارخلود(الشقى) الذي مات على الكفر وَإنعاش طول عمره على الإيمان ؛ لقوله تعالى : « فمنهم شقى وسعيد الآية» ودخل فى الشقى الكافر الجاهل والمعاند ومَنْ بالغ فى النظر فلم يصل إلى الحق وَلا يدخل فيه أطفال المشركين ، بل هم فى الجنة على الصحيح . وأما أطفال المؤمنين فى الجنة عند الجمهور . وأما أولاد الأنبياء فى الجنة إجماعاً ، ويدخل فى السعيد والشقى مَنْ كان من الجن كذلك ، وعلم من النظم أن عُصاة

المؤمنين لايخلدون فى النار إن دخلوها ؛ لأنهم سُعَدَاء ، فدار خلودهم الجنة ، وفهم من دوام عذاب المخلدين أن غيرهم لايدوم عذابه مدة بقائه ، كَعُصَاة الموحدين أهل الطبقة العليا ، بل يموتون بعد الدخول لحظة مّا ، يعلم الله مقدارها فلا يحيون حتى يخرجوا منها ؛ فداخل النار (معذب) فيها بنوع من أنواع عذابها ، أو بأنواع متعددة منه مدة بقائه فيها ، وداخل الجنة (منعم) فيها بنوع من أنواع نعيمها ، أو بأنواع متعددة منه مدة إقامته بها بعد دخوله (مَهْماَ بقى) أى كل من الفريقين فى إحدى الدارين .

ولما نفى المعتزلة الحوض أشار إلى الرد عليهم بوجوب الإيمان به ، فقال (إيماننا) أى تصديقنا معاشر المكلفين (بحوض خير الرسل) أى بالحوض الذى يُعْطاه فى الآخرة أفضلُ المرسلين ، وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (حَتْمٌ) أى واجب ؛ فيثابُ عليه مَنْ صَدَّق به ؛ ويُبَدَّعُ ويفسق جاحده ، وهو : جسم مخصوص كبير متسع الجوانب ، تَرِدُه هـذه الأمة ، مَنْ شرب منه لايظمأ أبداً .

وأشار إلى أن وجوب الإيمان به سمعى بقوله : (كما قد جاءنا) أى للنص الذي ورد إلينا (فى النقل) ففى الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما : « حوْضى مسيرةُ شهرٍ ، وزواياه سواءٌ ، ماؤه أبيض من اللبن ، وريحه أطيب من المسك ، وكيزانه أكثر من نجوم السماء ، مَنْ شرب منه فلا يظمأ أبداً » وما ورد من تحديده بجهات مختلفة إما بحسب من حضره صلى الله عليه وسلم ممن يعرف تلك الجهة ، فخاطب كل قوم بالجهة التى يعرفونها ، أو أنه أخبر أولا بالمسافة اليسيرة ، ثم أعلم بالمسافة الطويلة ،

فأخبر بها، كأن الله سبحانه تفضَّلَ عليه باتساعه شيئاً فشيئاً؛ فيكون الاعتماد على ما يدل على أطولها مسافة، كما أشار إليه النووي رحمه الله تعالى، وفيما أوحى الله إلى عيسى عليه الصلاة والسلام من صفة نبينا صلى الله عليه وسلم «له حوض أبعد من مكة إلى مطلع الشمس، فيه آنية مثل عدد نجوم السماء، وله لونُ كلِّ شرابِ الجنة وطعمُ كلِ ثمار الجنة»، وظواهر الأحاديث أنه بجانب الجنة كما قاله ابن حَجَر، والواجب اعتقاد ثبوته، وجهل تقدّمه على الصراط أو تأخره عنه لا يضر بالاعتقاد (ينال شُرْباً منه) أي: يتعاطى الشرب من ذلك الحوض لدفع العطش أو للتلذذ أو لتعجيل المسرة (أقوامٌ وَفَوْا) الله تعالى (بعهدِهم) وهو الميثاق الذي كان أخذه عليهم في الإيمان به، وباليوم الآخر، وباتباع دينه وشرائعه وتصديق كتبه ورسله، حين أخرجهم من ظهر آدم، عليه السلام، وأشهدهم على أنفسهم، فماتوا على ذلك لم يغيروا ولم يبدلوا، وهذا الوصف وإن شمل جميع مؤمني الأمم السابقة لكنه خلاف ظواهر الأحاديث أنه لا يرِدُه إلا مؤمنو هذه الأمة؛ لأن كل أمة إنما ترد حوض نبيها، وتخصيص حوض نبينا صلى الله عليه وسلم بالذكر لوروده بالأحاديث البالغة مبلغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالآحاد (وقلْ يُذادُ) أي: يُطرَدُ عنه، فلا يشرب منه (مَنْ طَغَوْا) أي: أقوام غيَّروا وبَدَّلوا عهدَهم الذي أخذه الله عليهم، وهو الإسلام الذي ألزمهم اتباعه، ولم يقبل ممن بَلَغه ديناً غيره، كما وردت بذلك الآثار الصحيحة والحسنة البالغ مجموعُها مبلغ التواتر المعنوي، وكل ما هو كذلك فالإيمان به واجب، فالمرتدُّ من المطرودين، ومنْ أحدث في الدين مالا يرضاه الله تعالى، ومن خالفَ جماعة المسلمين، كالخوارج، والروافض، والمعتزلة على اختلاف فِرَقهم، لأنهم مُبَدِّلُون

بل هم أشد طرداً من غيرهم،والظلمة الجائرون ، والمعلن بالكبائر المستخف بالمعاصى ، وأهل الزيغ والبدع ، لكن المبدل بالارتداد مخلد فى النار ، والمبدل بالمعاصى فى المشيئة ، والله أعلم .

ثم شرع فى نوع آخر من السمعيات وردت به الآثار ، وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المبتدعة ، فقال : (وواجب) سمعاً عندنا أهلَ الحق (شفاعة المشفع) بفتح الفاء : الذى تقبل شفاعته ، وَرَفعَ إبهامه بإبدال (محمد) صلى الله عليه وسلم منه ، والشفاعة لغة : الوسيلة والطلب ، وعرفاً : سؤال الخير للغير ، وفى كلامه رحمه الله تعالى إشارة إلى واجبات ثلاثة يتعين اعتقادها على كل مكلف ؛ فالأول : كونه صلى الله عليه وسلم شافعاً ، والثانى : كونه صلى الله عليه وسلم مشفعاً : أى مقبولَ الشفاعة ، والثالث : كونه صلى الله عليه وسلم (مقدماً) على غيره من جميع الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين ؛ فيتعين اعتقاد أنه صلى الله عليه وسلم وَإن كان له شفاعات إلا أن أعظمها شفاعته صلى الله عليه وسلم المختصة به ؛ للإراحة من طول الموقف . وهى : أول المقام المحمود ، ثانيها : فى إدخال قوم الجنة بغير حساب ، وهى مختصة به صلى الله عليه وسلم فيما قاله النووى ، ثالثها : فيمن استحق دخول النار أن لا يدخلها ، وتردد النووى فى اختصاصها به صلى الله عليه وسلم ، رابعها : فى إخراج الموحدين من النَّار ، ويشاركه فى هذه الأنبياء والملائكة والمؤمنون . وفصَّلَ القاضي عياض ، فقال : إن كانت هذه الشفاعة لإخراج مَنْ فى قلبه مثقالُ ذرة من إيمان اختصت به صلى الله عليه وسلم ، ولا يشاركه غيره . وإلا شاركه غيره فيها ، خامسها : في زيادة الدرجات فى الجنة لأهلها ، وجوز النووى

اختصاصها به صلى الله عليه وسلم ، سادسها : فى جماعة من صُلَحَاء أمته ليتجاوز عنهم فى تقصيرهم فى الطاعات ، سابعها : فيمن خلد فى النار من الكفار أن يخفف عنهم العذاب فى أوقات مخصوصة كأبى طالب وأبى لهب ، ثامنها : فى أطفال المشركين أن لا يعذبوا ، ذكره جـــلال الدين السيوطى ، وغيره .

وقَصَدَ بقوله (تَمْنَع لا) أى لا تعتقد امتناع شفاعته صلى الله عليه وسلم فى أهل الكبائر وغيرهم ، لا قبل دخولهم النار ولا بعده ، الرَّدَّ على المعتزلة ومَنْ وافقهم ، وحديث «لا تنال شفاعتى أهلَ الكبائرِ من أمتى» موضوع باتفاق ، وبتقدير صحته هو محمول على من ارتد منهم (وغيره) أى ويجب أن يعتقد أن غيره صلى الله عليه وسلم (من مُرْتَضى الأخيار) كالأنبياء والمرسلين والملائكة والصحابة والشهداء والأولياء (يَشْفَعْ) على قدر مقامه عند الله سبحانه وتعالى فى أرباب الكبائر (كما) أى للحديث الذى (قد جاء في الأخبار) الدالة على ذلك مما أجمع عليه أهل السنة ، ودخل فى الغيرِ الشافعِ الله سبحانه وتعالى ؛ فإنه يشفع فيمن قال لا إلهَ إلا الله محمد رسول الله ولم يعمل خيراً قط ، والملائكة أيضاً ؛ لقوله تعالى : « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » فيشفعون فيمن كان على مكارم الأخلاق من عُصاة بنى آدم ، ولا يشفع أحد ممن ذكرنا إلا بعد انتهاء مدة المؤاخذة ، والشفاعة وإن كانت واجبة شرعاً إلا أن لها دليلا عقلياً أشار إليه بقوله (إذ جائز) الواقع علة لقوله « لا تمنع » يعنى : لا تمنع الشفاعة شرعاً ؛ لما ورد من إثباتها ، ولا عقلا ؛ لأنه يجوز عقلا

وصمماً عليه تعالى تفضلا وإحساناً (غفران غير الكفر) من الذنوب بلا توبة ولاشفاعة ، فبالشفاعة أولى ؛ لأنها ليست مستحيلة ، بل من مجوزات العقول وكل ما هو كذلك فهو واجب القبول ، ممتنع الرد شرعاً .

وبيان جوازها أن العقل يُجوِّز على الله تعالى أن يعفو عن الصغائر مطلقاً ، وعن الكبائر بعد التوبة قطعاً ، وبدونها إن شاء ، ولا يعفو عن الكفر قطعاً ؛ لدليل السمع ، وإن جاز عقلا على الأصح ، هذا ما اتفقت عليه الأمة ، ونطق به الكتابُ والسنة .

احتج أصحابُنا على جواز العفو بأن العقاب حقه تعالى ، فيحسن إسقاطه ، مع أن فيه نفعاً للعبد من غير ضرر لأحد ، وفى القرآن : « وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات » « إن الله يغفر الذنوب جميعاً » « إن الله لا يغفر أن يُشْرَكَ به ، ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » والمراد بغفرانها والعفو عنها : تركُ عقوبة صاحبها والستر عليه بعد المؤاخذة .

والحكمة فى غفران المعاصى دون الكفر : أنها لا تنفك عن خوف عقاب ورجاء عفو ورحمة ، وغير ذلك ، بخلاف الكفر ، ولأنها لوقت الهوى والشهوة فقط ، بخلاف الكفر ، فإنه مذهب يعتقد للأبد ، وحرمته لا تحتمل الارتفاع أصلا ؛ فكذلك عقوبته ، بخلاف المعصية .

ثم فرع على ما ذكر قوله : (فلا تُكَفِّرْ مؤمناً بالوزر) أى : أن مذهب أهل الحق عدم تكفير أحد من أهل القبلة بارتكاب ذنب ليس من المكفرات مالم يكن مستحلاً له ، صغيراً كان ذلك الذنب أو كبيراً ،

عالماً كان مرتكبه أو جاهلا ، وسواء كان من أهل البدع والأهواء أولا .

وقولنا « ليس من المكفرات » احتراز عما هو منها ، كإنكار علمه تعالى بالجزئيات ؛ لأن القائل به كافر قطعاً ، ولو كان من أهل القبلة ، وخالف الخوارجُ فكفروا مرتكبَ الذنوب ولو صغائر ، وأخرج المعتزلة صاحبَ الكبيرة من الإيمان وإن لم تُدْخِلْهُ الكفر إلا بالاستحلال .

(وَمَنْ يَمُتْ ولم يَتُبْ) إلى الله تعالى (من ذنبه) هذه المسألة ترجمها بعضهم بمسألة وعيد الفُسَّاق ، وترجمها بعضهم بمسألة عقوبة العصاة ، وبعضهم ترجمها بمسألة انقطاع العذاب عن أهل الكبائر .

وضابطها : أن يرتكب المؤمن كبيرة غير مُكَفِّرة بلا استحلال ، ويموت بلا توبة (فأمره مُفَوَّضٌ لربه) أي : فذهب أهل الحق إلى أنه لا يُقْطَعَ له بعفو ولا عقاب ، بل هو في مشيئة الله سبحانه وتعالى ، وعلى تقدير وقوع العقاب عدلا منه سبحانه وتعالى يُقْطَعُ له بعدم الخلود في النار ، كما أشار إليه المصنف بقوله الآتي «ثم الخلود مجتنب» بل يخرج منها ، وإنما لم يقطع له بالعفو لئلا تكون الذنوب في حكم المباحة ، ولا بالعقوبة لما سبق من أنه تعالى يجوز عليه أن يغفر ماعدا الكفر .

تمسك أصحابنا بما عمدته الآيات والأحاديث الدالة على أن المؤمنين يدخلون الجنة ألبتة ، كقوله تعالى «فمن يعمل مثقال ذرةٍ خيراً يره» ، وقوله عليه الصلاة والسلام : «من قال لا إلهَ إلا الله دخل الجنة» وليس ذلك قبل دخول النار ؛ فتعين أن يكون بعده ، وهي مسألة انقطاع العذاب ، أو بدونه وهي مسألة العفو التام .

(وواجب تعذيب بعض) أى اعتقاد أن يعذب الله تعالى بعضاً من عصاة هذه الأمة غير معين (ارتكب كبيرة) أى فعلا أو تركا عمداً من غير تأويل يُعْذَر به شرعاً ومات بلا توبة منه واجب : أى ثابت وواقع سمعاً وإجماعاً ، وقولنا «غير معين» لأن المعين يجوز العفو عنه مطلقاً أو توفيقه للتوبة ، وخرج بقولنا « من غير تأويل يعذر به » الصغيرةُ لغفرانها باجتناب الكبائر وجواز العفو عنها وإن لم يجتنب الكبائر ، ودخل فى البعض الكافر بناء على أن المراد أمة الدعوة؛ لأنهم مكلفون بفروع الشريعة، فلا بدمن نفوذ الوعيد فى طائفة من العصاة ؛ لأنه تعالى توعدهم ، وكلامه صدق. والظاهر أن المراد طائفة من كل صنف منهم ؛لأن الله تعالى توعد كل صنف على حدته، وما سوى تلك الطائفة فحكمه أنه فى المشيئة عند أهل السنة،وهكذا فى كلٍّ صنف من العُصَاة بصنف من الكبائر كالزناة والغُصَّاب وقَتَلَة الأنفس لا بد من نفوذ الوعيد فى طائفة منهم أقلها واحد (ثم) مَنْ أراد الله تعذيبه من عصاة المؤمنين لا نقول بخلوده فى النار ، بل (الخلود مُجْتَنَبْ) أى اعتقاده ؛فلا نأخذ به ، لمثل قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » والإيمان عمل خير للعاصى ؛ فلابد أن يرى المؤمن جزاءه ، ولا جائز أن يراه قبل دخول النار ثم يدخلها ؛ لقوله « وماهم منها بمخرجين» فتعين أنه بعد الخروج منها إن قُدِّرَ له دخولها ، أو بعد العفو إن لم يقدر ذلك ، وخروجه من النار ليس بطريق الوجوب عليه تعالى ، بل بمقتضى ماسبق من الوعد ، كقوله تعالى « فمن زُحْزِح عن النار وأُدْخل الجنة فقد فاز» وقد علم من قول المصنف رحمه الله تعالى آنفاً «فالسيآت عنده بالمثل» إلى هنا بطلانُ مذهب المعتزلة القائلين

بإحباط السيآت الحسنات ، كما علم منه أيضاً أن المكلف إما كافر فهو مخلد في النار ، ويختص المنافق بالدَّرْك الأسفل منها ، وإما مؤمن لم يذنب قط كالأنبياء ، فهو مخلد في الجنة إجماعاً ، وإما مؤمن مذنب تاب من جريمته فهو في الجنة قطعاً أو ظناً ، وإما مؤمن مذنب لم يتب ، والذنب صغيرة فهو في المشيئة ، وإمامؤمن مذنب لم يتب ، والذنب كبيرة من الكبائر ، فهو محل النزاع ، والصواب أن حكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة : إما ابتداء بموجب العفو أو الشفاعة ، وإما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب ، والله سبحانه وتعالى أعلم

(وصفُ شهيدَ الحرب) أي اعتقد وجوباً اتصافَ هيكل شهيد الحرب (بالحياة) الكاملة ؛ لقوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ؛ بل أحياء» وحياتُهم حقيقةٌ لظاهر الآية ؛ وأنهم يرزقون مما يشتهون كما ترزق الأحياء بالأكل والشرب واللباس وغيرها ؛ قال الجزولي : وحياتهم غير مكيفة ولا معقولة للبشر ؛ يجب الإيمان بها على ما جاء به ظاهر الشرع ؛ ويجب الكَفُّ عن الخوض في كيفيتها ؛ إذ لا طريق للعلم بها إلا من الخبر : ولم يرد فيها شيء يبين المراد ؛ والحياة : كيفية يلزمها الحسُّ والحركة الإرادية ؛ أو يصح لمن قامت به العلمُ ، وقولنا «اتصاف هيكل» على ظاهر النظم من اتصاف الذات والروح جميعاً ، والمراد بشهيد الحرب المؤمن المقتول في حرب الكفار بسبب من أسباب القتال لإعلاء كلمة الله تعالى بدون مقارنة سبب مؤثم ؛ ومثله كل مقتول على الحق كالمجروح في قتال البغاة وقطاع الطريق وإقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ وأما المقتول في حرب الكفار لإعلاء

كلمة الله تعالى لكن مع مقارنة سبب مؤثم كمن غلَّ في الغنيمة أو محض القصد للغنيمة فله حكم شهداء الدنيا ، لا ثوابهم الكامل، وأما المَبْطُونُ والمَطعُونُ ونحوهما من شهداء الآخرة فقط فإنه وإن كان كالأول في الثواب لكنه دونه في الحياة والرزق وأحكام الدنيا ، فإنه يغسل ويصلى عليه ؛ فظهر أن الشهداء ثلاثة : شهيد دنيا وآخرة ، وشهيد دنيا فقط ، وشهيد آخرة فقط ، وهذا الثالث خرج بقول الناظم «وصف شهيد الحرب بالحياة» بعد شموله للأولين، وإرادة الغنيمة أو الوقوع في المعصية لا ينافي حصول الشهادة ، وسمي شهيداً لأنه حي وروحه شهدت دار السلام أي دخلتها ، بخلاف غيره فإنه لا يشهدها إلا يوم القيامة ، ولأن الله وملائكته يشهدون له بالجنة (ورزقه) أي وصف الشهيد أيضاً برزق الله إياه (من مشتهى) أي محبوب نعيم (الجنات) جمع جنة ، وتقدم معناها لغة وشرعاً ، وما ورد من أن أرواحهم في أجوافِ أو في حَوَاصِلِ طير معناه أنها تركب تلك الطير، أو تكون أجوافها لها كالهوادج الشفافة الواسعة، أو أنها كالطير في سرعة قطع المسافة البعيدة، لا أن أرواحهم لها أجنحة ، أو أنها تعمر أجساماً أخر ، فتدبرها ، لئلا يلزم التناسخ .

ولما جرى ذكر الرزق في هذه المسألة أتبعها بالكلام عليه فقال :

(والرزق عند القوم) يعني أهل السنة (ما به انتفع) أي ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به بالفعل ؛ فدخل رزق الإنسان والدواب وغيرهما ، وشمل المأكول وغيره مما ينتفع به ، وَخرج مالم ينتفع به وإن كان المسوق للانتفاع لأنه يقال في عرف الشرع فيمن ملك شيئاً وَتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به : إن ذلك ليس رزقاً له ، وبهذا ظهر قولُ أكابر أهل السنة إن كل أحد

يستوفى رزقه ، وإنه لا يأكل أحدرزق غيره ، ولا يأكل غيره رزقه. وقَصْدُه الرَّد على المعتزلة المشار إليه بقوله (وقيل لا) أى : وقال جماعة من المعتزلة قبحهم الله تعالى : لا يصح اعتبار الانتفاع فى الرزق ولا الخلو عن اعتبار المملوكية (بل) لابد من اعتبارها ، فهو (ما ملك) أى المملوك مطلقاً ، انتفع به أو لا (وما اتبع) هذا القول : أى لم يُعَوَّلْ عليه أئمتنا ؛ لفسادِهِ طَرْداً وعكساً ، أما فساد طَرْده فلدخول ملك الله تعالى فيه ، ولا يسمي رزقاً اتفاقاً ، وإلا لكان سبحانه وتعالى مرزوقاً ، وأما فساد عكسه فلخروج رزق الدَّوابِّ وَالعبيد والإماء عند بعض الأئمة ، مع ما يتصور عليه أن يأكل الإنسان رزق غيره ، وأن يأكل غيرُه رزقه ، ثم فرع على مذهب أهل السنة قوله (فيرزق الله الحلال) يعنى فبسبب اعتماد القول الأول ـ وهو أن الرزق ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به ـ يجب أن يعتقد أن الله سبحانه وتعالى يرزق الحلال، وهو ما نصَّ الله سبحانه وتعالى أو رسوله أو أجمع المسلمون على إباحة تناوله لغير ضرورة ؛ ليخرج إساغة الغصة بالخمر وإباحة الميتة للمضطر ، أو اقتضى القياس الجلى إباحة تناوله بعينه أو جنسه بأن لم يتبين أنه حرام ، ونبه بقوله (فاعلما) على أنه تعالي يرزق كل واحد من الأقسام الثلاثة اجتماعاً وانفراداً ؛ فحقه أن يتأخر عن قوله (ويرزق المكروه) وهو ما نَهَى الله أو رسوله عنه نهياً غير أكيد ، سواء كان بدلالة المطابقة أولا (والمحرما) أى ويرزق الله المحرم ، وهو ما نص الله أو رسوله أو أجمع المسلمون على امتناع تناوله بعينه أو جنسه أو اقتضى القياسُ الجلى ذلك أو ورد فيه حَدٌّ أو تعزير أو وعيد شديد غير مؤول ، سواء كان تحريمه لمفسدة أو مضرة خَفِيَّة كالربا ، أو لمفسدة ومضرة واضحة كالسم والخمر ، ورَدَّ

بهـــذا على المعتزلة النافين كونَ الحرام رزقاً ، بناء على التحسين والتقبيح العقليين .

ثم ذكر مسألة من التصوف الآتى بعضُ تصاريفه عند قول الناظم « وكن كما كان خيـار الخلق » لتعلقها بمبحث الرزق لأنَّ منه ما يحصل بلا كَسْب ومنه مايحصل بمباشرة الأسباب اختياراً فقال : (في الا كتساب) أى فى أفضليته ، وهو : مباشرة الأسباب بالاختيار كالسفر للأرباح وتعاطى الدواء لتحصيل الصحة أو حفظها ونحو ذلك (و) فى أفضلية (التوكل) من العبد ، وهو : الاعتماد عليه تعالى وقَطْع النظر عن الأسباب مع تهيئها ،ويقال هو ترك السعي فيما لاتَسَعُهُ قدرة البشر (اختلف) فرجح قوم الأول ؛ لمافيه من كفِّ النفس عن التطلع إلى ما فى أيدى الناس ومَنْعها من الخضوع لهم وَالتذلل بين أيديهم ، مع حِيازة منصب التوسعة على عباد الله سبحانه وتعالى وَمواساة المحتاجين وصلة الأرحام بتوفيق الله تعالى . ورجَّحَ قوم الثانى ؛لما فيه من ترك كل مايشغل عن الله تعالي ، وَحيازة مقام السلامة من فتنة المــــال أو المحاسبة عليه ، والاتصاف بالرغبة إلى الله تعالى والوثوق بما عنده ، ولما لم يكن هذا الإطلاق مرضياً أشار إليه بقوله (والراجح التفصيل) أى : القول المختار عند القوم : أنهما يختلفان باختلاف أحوال الناس ، فمن يكون فى توكله لايسخط عند ضيق معيشته وَلا يتطلع لسؤال أحد وَلا تتعلق به نفقة لازمة لمن لايرضى بحـاله فالتوكل فى حقه أرجح؛ لما فيه من مجـاهدة النفس على ترك شهواتها وَلذاتها وَالصبر على شدتها ، ومن يكون فى توكله على خلاف ذلك فالاكتساب فى حقه أرجح؛ حذَراً من التسخط وعدم الصبر ،

بل ربما وجب التكسُّبُ فى حقه ، وهذا التفصيل (حسبما عرف) من كتب القوم ، كالإحياء للغزالى ، والرسالة للقُشَيْرى .

ولكن هذا التفصيل لا يتمشى إلا على أحد طريقى العلماء : أن الاكتساب ينافى التوكل .

وأما على الطريق الثانى الراجح عند الجمهور فلا : لأنهم عرفوا التوكل بأنه : الثقة بالله تعالى ، والإيقان بأن قضاءه نافذ ، واتباع سنة نبيه صلى الله عليه وسلم فى السَّعْى فيما لا بد منه ، سيما المطعم والمشرب ، والتحرز من العدو كما فعله الأنبياء عليهم الصلاة السلام .

ثم شرع فى مسائل ينفع علمها ، ولا يضر جهلها فى العقيدة لدعاء الحَاجة إليها ، فقال : (وعندنا)معاشرَ أهل الحق من الأشاعرة (الشىء هو الموجود) أى اسمٌ للموجود الكائن الثابت ، يعنى أن معنى « الشىء » ومدلوله هو معنى الموجود ومدلوله ؛ فهما متساويان صدقاً ، فكل شىء موجود ، وكل موجود شىء ، والمعدوم مطلقاً ـ ممكناً كان أو ممتنعاً ـ ليس بشىء ، ولا ثابت فى الخَارج ؛ لأن الوجود نفس الحقيقة ، فرَفْعُه رَفْعُها ، ولا واسطة بين الموجود والمعدوم ، وهذا الحكم ثابت عندنا بالضرورة ؛ فإنها قاضية بذلك؛ إذ لا يُعْقَلُ من الثبوت إلا الوجود خارجاً أو ذهناً ، ولا من العدم إلا نفى الوجود كذلك (وثابت فى الخارج) خبر قوله (الموجود) الواقع مبتدأ ، يعنى : أنا نقطع ونتحقق أن حقيقة كل موجود ثابتة ومتحققة فى الخارج ونفس الأمر ، واجبة كانت أو ممكنة ، من غير نظر إلى اعتبار المعتبر ولا فَرْضِ الفارض ، فما نعتقده حقائق الأشياء ، ونُسَمِّيه بالأسماء

من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر ، وقصدُهُ الردُّ على فِرَقِ السوفسطائية الثلاثة :

العنادية : الذين ينكرون حقائق الأشياء ، ويزعمون أنها أوهام وخيالات ، جَزَمُوا بأنه لا موجود أصلا

والعِنْدِيّة : الذين ينكرون ثبوت حقائق الأشياء فى نفسها ، وتقرُّرَها على ما تُشاهد عليه ، زعموا أنها تابعة للعِنْدِ والاعتقاد .

واللاأدرية : الذين ينكرون العلم بثبوت شىء ولا ثبوته ، زعموا أنهم لا دِرَاية لهم بحقيقة من الحقائق ، وهم قوم كفار .

(وجود شىء عينه) أى : أن وجود كل شيء من الموجودات عين حقيقته وليس زائداً على الماهية ، بمعنى أنه ليس فى الخارج والمحسوس إلا الذات المتصفة بالوجود ، من غير أن يتحقق فيه ذات معروضة للوجود لها فيه تحقق ، ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر ، كوجود الذات المتصفة بالحمرة وعارضها الذى هو الحمرة القائمة بها ، هذا ما عليه الأشاعرة ، وعليه فالمعدوم ليس فى الخارج بشىء ، ولا ذات ، ولا ثابت : أى لا حقيقة له فى الخارج ، وإنما يتحقق بوجوده فيه.

ثم ذكر مسألة أخرى مما ينفع علمه ولا يضر جهله ، وهى : إثبات الجوهر الفرد وحدُوثُهُ ، فقال : (والجوهر الفردُ) هـــذه عبارة المتقدمين ، وعبر المتأخرون بدلها بالجزء الذى لا يتجزأ .

الجوهر والجوهر : ما يشغل الحيز ، وهو عند المتكلمين : الموجود المتحيز بالذات أعنى ما يتحيز غير تابع فى تحيُّزِهِ لغيره ؛ فخرج الواجب الوجود لانتفاء التحيز عنه ، وخرج العَرَض لتبعيته فى التحيز لمحله ، والمراد من وصفه بالفرد أن

لا يقبل الانقسام أصلا ، لا قطعاً ولا كسراً ولا وهما ولا فرضاً ، وقوله : (حادث) خبر الجوهر الواقع مبتدأ : أى ثابت مسبوق وجوده بالعدم لما تقدم من أدلة حدوث العالم وكلّ جزء من أجزائه التى منها الجوهر الفرد ، ولا معنى للحادث إلا ما كان مسبوقا بالعدم : أى لم يكن، ثم كان (وعندنا لا ينكر) ثبوتُه وتقرره فى الوجود ؛ فجميع الأجسام تركبت منه مع تناهى آحاده فيها ، خلافا لحكماء الفلاسفة .

ولما اختلف الناس فى انقسام الذنوب إلى صغائر وكبائر أشار إلى ذلك مبيِّناً مختار أهل السنة بقوله (ثم الذنوب) من حيث هى ، والذنب : ماعصى الله تعالى به ، أو ما يذم مرتكبه شرعاً ، ويرادفه المعصية والخطيئة والسيئة والجريمة والمنهى عنه والمذموم شرعاً ، وقوله (عندنا) أهل السنة ظرف قدم على عامله وهو (قسمان) لإفادة الحصر ؛ فيخرج به المرجئة حيث ذهبوا إلى أنها كلَّها صغائر ولا تضر مرتكبها ما دام على الإسلام ، والخوارج حيث ذهبوا إلى أن كل ذنب كبيرة نظرا لعظمة مَنْ عُصِيَ به ، وكل كبيرة كفر ، كما يخرج به مَنْ ذهب إلى أنها كلها كبائر ، ولكن لا يكفر مرتكبها إلا ما هو كفر منها ، وأبدل من «قسمان» للتفصيل (صغيرة) و (كبيرة) فحذف العاطف ، وليست الكبيرة منحصرة فى عدد مذكور ، وهي ـ كما قال ابن الصلاح ـ : كل ذنب كبر وعظم عظماً يصح معه أن يطلق عليه اسم الكبير ، أو وصف بكونه عظيما على الإطلاق ، ولها أمارات : منها إيجاب الحد ، ومنها الإيعاد عليها بالعذاب بالنار ونحوها ، كان ذلك فى الكتاب أو السنة ، ومنها وصف فاعلها بالفسق نصاً ، ومنها اللعن كلعن الله السارق ،

وأكبرها الكفر بالله، ثم القتل العمد. قلت: في كلام الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى مانصه: لا أعلم شيئاً من الكبائر قال أحدٌ من أهل السنة بتكفير مرتكبه إلا الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن الشيخ أبا محمد الْجُوينْي من أصحابنا وهو والد إمام الحرمين قال: إن من تعمد الكذب عليه صلى الله عليه وسلم يكفر كفراً يخرجه عن الملّةِ. وتبعه على ذلك طائفة منهم الإمام ناصر الدين ابن المنيِّر من أئمة المالكية، وهذا يدل على أنه أكبر الكبائر، لأنه لا شيء من الكبائر يقتضي الكفر عند أحد من أهل السنة، انتهى.

وكلُّ ماخرج عن حَدِّ الكبيرة وضابطها فهو صغيرة، ولا تنحصر أفرادها، وقد تنقلب الصغيرة كبيرةً بالإصرار عليها والتهاون والفرح والافتخار بها وصدورها مِنْ عالم يُقْتَدَى به فيها (فالثاني) أي وإذا علمت انقسام الذنوب إلى صغائر وكبائر فاعلم أن الكبائر الشاملة للكفر (منه الْمَتَابُ واجبٌ) عيناً (في الحال) أي: في حال التلبس بالمعصية فوراً، وقضية كلام النووي أن الوجوب على الفور متفق عليه، بل مجمع عليه. وقوله «منه» أي من جميعه أو بعضه، بناء على صحة التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على البعض، ولو كان كبيراً، للاجماع على أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره مع استدامته على بعض المعاصي صحت توبته وإسلامه ولم يعاقب إلا عقوبة تلك المعصية خلافاً لأبي هاشم، والمراد بالمتاب التوبة الشرعية لأنها عند الإطلاق لا تنصرف إلا لها، وهي ما تستجمع ثلاثة أركان: الإقلاع عن المعصية، والندم على فعلها، وهو ركنها الأعظم، والعزم على أن لا يعود إلى مثلها أبداً عزماً جازماً،

فإذا حصلت هذه الشروط صحت التوبة ولو من المعاصى كلها إجمالا، ولو علمها تفصيلا، وإن فُقِدَ أحدها لم تصح، وهذا إذا كانت المعصية بين العبد وبين الله تعالى لا تتعلق بحق آدمى، أما المتعلقة بالآدمى فلها شرط رابع، وهو رَدُّ الظُّلَامة إلى صاحبها أو تحصيل البراءة منه. ولا خلاف فى وجوبها عيناً، إنما النزاع فى دليل الوجوب؛ فعندنا هو السمع كقوله تبارك وتعالى «وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون» وعند المعتزلة العقل، وليس فى كلام المصنف ما يفيد توقف غفران الكبائر على التوبة؛ فقد تغفر بالفضل المحض، وقد يخفف منها بالطاعات. وفى حديث أنس رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا تاب العبد أنْسَى اللهُ الحفظَةَ ذنوبه» خرجه ابن عساكر.

ولما ذهب المعتزلة إلى أن من شروط صحة التوبة أن لا يعاود الذنب بعد التوبة، فإن عاوده انتقضت توبته وعادت ذنوبه رَدَّ عليهم بقوله (ولا انتقاض) لتوبة التائب الشرعية (إنْ يَعُدْ للحال) أى: إن رجع للحالة الأولى التى كان عليها من التلبس بالذنوب، ولا تعود ذنوبه التى تاب منها عليه، بل عَوْدُه ونقضه معصيةٌ أخرى، يجب عليه أن يجدد منها توبة أخرى، كما أشار إليه بقوله (لكن يجدد توبةً لما اقترف) أي للذنب الذى ارتكبه ثانياً، (وفى) طريق (القبول) للتوبة وكيفيته (رأيهم) يعنى العلماء (قد اختلف) فقال أهل الحق من أهل السنة: لا يجب على الله عقلا قبول توبة التائب، بل لا يجب عليه تعالى شىء مطلقاً، وهل يجب قبولها سمعاً ووعداً؟ فقال

إمام الحرمين والقاضي : نعم ، لكن بدليل ظني ؛ إذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل ، وقال إمامنا أبو الحسن الأشعرى : بل بدليل قطعى.

وقد علم من النظم أن توبة الكافر مقطوع بقبولها سمعاً ؛ لقوله تعالى « قل للذين كفروا إن ينتهوا يُغفَرْ لهم ما قد سلف » .

وتوبة المؤمن العاصى فيها قولان : أحدهما المشهور يقول بقبولها قطعاً، والآخر الأصح : يقول بقبولها ظنا ، وشرط صحتها : صدورها قبل الغَرْغَرَة، وقبل طلوع الشمس من مغربها.

قال النووى رحمه الله تعالى : ففى حال الغرغرة — وهي حالة النَّزْع — لا تقبل توبة ولا غيرها ، كما أن الشمس إذا طلعت من مغربها أغلق باب التوبة ، وامتنعت على مَنْ لم يكن تاب قبل ذلك ، وهو معنى قوله تعالى : « يوم يأتى بعضُ آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانُها ، لم تكن آمنت من قبل » الآية ، هذا عند الأشاعرة .

وأما عند الماتريدية : فإنها عدم الغرغرة فى الكافر دون المؤمن العاصى

ثم شرع فى المسألة المعروفة عند القوم بالكليات الخمس فقال : (وحفظ دين) أى صيانته ، وهو : ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام ، عامًّا كان كشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أو خاصًّا كشريعة عيسى عليه السلام، فلا يباح الكفر ، ولا انتهاك المحرمات ، ولذا شُرع قتال الكفار الحربيين وغيرهم (ثم نفس) عاقلة ، فلا يباح قتلها ، ولا قطع أعضائها ، بغير حق ، ولذا شُرع القصاص فى النفس والطَّرْف ، وحفظ (مال) وهو كل ما يحل تملكه شرعاً ، ولو قَلَّ ؛ فلا يباح بسرقة ولا غصب ، ولذا شُرع حَدُّ

السرقة وقَطْع الطريق ، ولهما معاً شُرِعَ حد الحرابة ، وحفظ (نسب) وهو مايرجع إلى ولادَة قريبة من جهة الآباء ؛ فلا يباح بالزنا ، ولذا شرع الحد فيه (ومثلها) أى المذكورات فى وجوب الحفظ (عقل) فلا يباح المفسد له؛ ولذا شرع حد السكر والقصاص ممن أذهبه بجناية عمداً ، والدِّيَةُ في الخطأ (وعِرْض) كذلك ، وهو : موضع المدْح والذم من الإنسان ؛ فلا يباح بقَذْفٍ ولا بسب ؛ ولذا شرع حد القذف للمفيف ، والتعزير لغيره ، وآكد الخمسة الدين ؛ لأن حفظ غيره وسيلة لحفظه ، ثم حفظ النفوس ، ثم العقول ، ثم الأنساب ، ثم الأموال ، وفى مرتبتها الأعراض إن لم تؤدِّ الأذاية فيها إلى قطع النسب ، وإلا كانت فى مرتبـــة الأنساب (قد وجب) حفظ الجميع فى جميع الشرائع ؛ لشرفها ، كما أخبر بذلك شرعُنا ، كقوله عليه الصلاة والسلام «فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام» الحديثَ ، وفى آخره «ألا لا ترجعوا بعدى كفاراً ، يضرب بعضكم رقاب بعض » وهـذا يرجع لحفظ الأديان ، كما أن حفظ الأنساب داخل تحت حفظ الأعراض ، ومِن لازمِ التكليف بذلك التكليفُ بحفظ العقل ، والله تعالى أعلم .

(وَمَنْ لمعلوم ضرورةً جَحَدْ * من ديننا) أى : وكل مكلف جحد أمرا معلوماً كونه من الدين بالضرورة ، كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر ونحوها ؛ فإنه يكفر بذلك ، و(يقتل كفراً) إن لم يتب ؛ لأن جَحْدَه ذلك المعلومَ مستلزمٌ لتكذيب النبي صلى الله عليه وسلم فى إخباره عنه أنه من الدين ، والمعلوم بهذا المعـــنى : هو ما يَعْرِفُ نسبته إلى الدين خواصُّ

المسلمين وعوامهم من غير قبول للتشكيك ، فالتحق بالضروريات (ليس حد) أى ليس قتله حدا وكَفَّارة لجرمه ، كما فى سائر الحدود .

(ومثل هذا) أى مثل كفر جاحد هذا المعلوم من الدين بالضرورة وقتله (مَنْ نَفَى لمجمع) أى كل مكلف جحد حكما مجمعاً عليه إجماعاً قطعيا، أى فيكفر بجَحْده ويُقتل، وهذا ضعيف وإن جزم الناظم به، والحق القولُ الثانى أنه لا يكفر نافى حكم الإجماع إلا إذا كان قطعيا معلوماً من الدين بالضرورة .

والإجماع القطعى : هو ما اتفق المعتَبرون على كونه إجماعاً ، بأن صَرَّح كل من المجمعين بالحكم الذى أجمعوا عليه من غير أن يشذَّ منهم أحد؛ لإحالة العادة خطأهم .

ثم عطف على قوله من نفى لمجمع (أو استباح) أى اعتقد إباحة محرَّم مجمع عليه ولو صغيرة معلوم من الدين تحريمه بالضرورة (كالزنا) واللواط ولو فى مملوكه ؛ فلا يكفر ، بفعل شىء من ذلك إلا مع الاستحلال ، هذا مذهب الأشاعرة .

وقال بعض الماتريدية : استحلال المعصية ولو صغيرة كفر ، إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى ؛ لأن ذلك من أمارات التكذيب .

وقال البعض الآخر : من اعتقد حلَّ محرم ، فإنْ كان تحريمه لعينه كالزنا وشرب الخمر - وقد ثبت بدليل قطعى - كفرَ، وإلا فلا ، كما إذا استحل صوم يوم العيد .

وبين هذا المعطوف وما عطف عليه تلازم أو تساو ؛ فما ذكره المصنف صريحا إلا تبعا للقوم ، وإرادة التنصيص على أعيان المسائل، وزيادة الإيضاح وقوله (فلتسمع) تكملة .

ثم شرع فى مباحث الإمامة تبعاً للقوم وإن كانت من الفقهيات ، فقال (وواجب) على الأمة وجوبا كفائيا (نَصْبُ إمام) أى إقامته وتوليته؛ فيخاطب بذلك جميع الأمّةِ ، من ابتداء موته عليه الصلاة والسلام إلى قيام الساعة ، فإذا قام به أهل الحل والعقد سقط عن غيرهم ، لافرق فى ذلك بين زمن الفتنة وغيره ، هذا مذهب أهل السنة وأكثر المعتزلة ، ومتى أطلقت الإمامة انصرفت للخلافة ، وهي : رياسة عامة فى أمور الدين والدنيا نيابة عن النبى صلى الله عليه وسلم .

ووصف الإمام بقوله (عَدْل) وهو : الذى لا يميل به الهوى فيجور فى الحكم ، وهو فى الأصل : مصدر سمى به فوضع موضعَ العادل ، أو هو مصدر بمعنى العَدَالة ، وهى الاعتدال والثبات على الحق ، والمراد به عدالة الشهادة ، وهى وصف مركب معنى من خمسة شروط : الإسلام ، والبلوغ ، والعقل ، والحرية ، وعدم الفسق بجارحةٍ أو اعتقاد ، فخرج غير المكلف كالصبي والمعتوه ؛ لأنه قاصر عن القيام بالأمور على ماينبغي ، والعبد ؛ لأنه مشغول بخدمة السيد لا يتفرغ للأمور مستحقر فى أعين الناس ، لا يُهاب ولا يمتثل أمره ، وأما كونه ذكراً فهو مأخوذ من تذكير الوصف ؛ فلا يكون الإمام امرأة ولا خنثى مشكلا ؛ لأنه أشبه النساء الناقصات العقل والدين الممنوعات من الخروج ، والفاسق لا يصلح لأمر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه ، والظالم يختل به أمر الدين والدنيا ؛ فلا يَصلُح للولاية ، وقد علم من قوله « نَصْبُ إمام » أن مستجمع شروط الإمامة الصالح لها لا يصير إماماً بمجرد صلاحيته لها واستجماعه شروطَها كما اتفق عليه الأئمة ، بل لا بد من

نص من الله سبحانه وتعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم ، أو من الإمام السابق ، كما أنه يؤخذ من قوله « عدل » بصيغة الإفراد أنه لايجوز تعدده فى عصر وبلد واحد بالإجماع ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام « مَنْ بايع إماماً فأعطاه صَفْقَة يده وثمرة قلبه ، فليطعه إن استطاع ، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر » وفى رواية « فاضربوه بالسيف كائناً مَنْ كان » ثم المراد من كونه عدلا ، أى ولو ظاهراً عند النَّصْب ؛ لأنه الذى كلفنا به ، وهذه شروط فى الابتداء وحالة الاختيار ، وقوله (بالشرع) متعلق بواجب وهو المقصود بالإفادة ، يعنى أن وجوب نصْب الإمام على الأمة طريقهُ الشرعُ عند أهل السنة وجمهور المعتزلة لوجُوهٍ عُمْدَتها إجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، حتى جعلوه أهم الواجبات ، واشتغلوا به عن دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكذا عقب مَوْت كل إمام إلى وقتنا هذا .

واختلافهم فى تعيين مَنْ يصلح خليفة غير قادح فى اتفاقهم على وجوب نَصْبه ، ولذا لم يقل أحد منهم : لاحاجة إلى الإمام

وكمل البيت بقوله : (فاعلم) .

وأراد بقوله : (لا بحكم العقل) الردَّ على بعض المعتزلة حيث ذهبوا إلى أن وجوبَ نصب الإمام ليس بالشرع (فليس) نصب الإمام (رُكْناً يعتقد) وجوباً (فى الدين) متعلق بركناً ، أى لاتتوهم من ذكرى له فى القواعد الكلامية أنه من القواعد المجمع عليها المنقولة بالتواتر كالشهادتين والصلاة والزكاة وصوم رمضان والحج ، بل ليس هو منها ، وكل ما هو ليس كذلك فحكمه حكم سائر الشرعيات يجب اعتقاد ما صح منها ، ولا يكفر

منكره إلا إذا وجد شرطه السابق (ولا نزغ) أى لاتخرج (عن) امتثال (أمره) ونهيه (المبين) أى الواضح الجارى على قوانين الشرع، ولا عن أمر خلفائه ونُوّابه؛ لأن طاعته واجبة على جميع الرعايا بالظاهر والباطن؛ لقوله تعالى «ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» ولقوله عليه الصلاة والسلام «من أطاع أميرى فقد أطاعنى، ومن عصى أميري فقد عصانى» فلا تجوز مخالفته (إلا) إذا أمر (بكفر) صريح أو ضِمْنى؛ فلا تجوز طاعته إلا إن خيف القتل بقرائن الأحوال، فإن لم تخف القتل وقَدَرْتَ على طرح عهده (فانبذنّ) أى فاطرحن (عهدهُ) وبيعته جهرة لكفره الموجب لانخلاعه عن استحقاق التوفية له؛ إذ لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا، فإن لم تقدر على الجهر بذلك فاطرحه سرا حتى تجد قدرة القيام بخلعه (فالله يكفينا أذاه) أى الجائر الذي أمر بالكفر وتَلَبَّسَ به (وحدَهُ) إذ هو الذى ناصيته بيد قدرته (بغير هذا) الكفر من جميع المعاصى إذا ارتكبها من غير استحلال (لا يباح) أى لا يجوز (صرفه) عن الإمامة وخلعه، لا سرا ولا جهراً (وليس يعزل) الإمام (إن أزيل) أى إذا عقدت البيعة لإمام عادل، ثم زال (وصفه) السابق، أعنى العدالَةَ؛ بطروِّ الفسق؛ فإنه لا يعزل عند الله تعالى، وإن استحق العزل، خلافاً لطائفة ذهبوا إلى ذلك.

ولما فرغ من الإمامة عَقَّبها بما يتوقف القيام به غالباً عليها، وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فقال (وأْمُرْ بِعُرْفٍ) وأنه عن منكر وجوباً كفائيا، وإنما ترك النهى عن المنكر لاستلزام الأمر له، وآثر الأمر لشرفه، والعُرْفُ لغة: المعروف، وهو اسم جامع لكل ماعرف من طاعة الله عز وجل

والتقرب إليه، والإحسان إلى الناس، وكل ما نَدَبَ إليه الشرع، والمنكر ضده، وهو: من الصفات الغالبة، أى أمرٌ معروفٌ بين الناس إذا رأوه لا ينكرونه. والدليل على وجوبهما بالشرع عندنا الكتابُ والسنة والإجماع، كقوله تعالى: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير - الآية» وكحديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان».

ومن شرط الأمر بالمعروف: أن يكون الآمر عالماً بما يأمر به وينهى عنه؛ فلا يحل للجاهل بالحكم النهيُ عما يراه، ولا الأمر به، وأن يأمن أن يؤدى إنكاره إلى منكر أكبر منه، كأن ينهى عن شرب الخمر، فيؤول نهيه عنه إلى قتل النفس أو نحوه، وأن يغلب على ظنه أن إنكاره المنكر يزيله، وأن أمره بالمعروف مؤثر فى تحصيله؛ فعدم الشرطين الأولين يوجب التحريم، وعدم الشرط الثالث يسقط الوجوب ويبقى الجواز والندب، ومراتب الإنكار ثلاثة: أقواها أن يغير بيده، وهو واجب عيناً فوْراً مع القدرة، فإن لم يقدر على ذلك انتقل للتغيير بالقول، وليكن أولا بالرفق واللين، فإن عجز انتقل إلى الإنكار بالقلب وهو أضعفها، ولا يشكل على هذه القاعدة قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسَكم لا يضركم مَنْ ضَلَّ إذا اهتديتم» لأن معناها: إذا فعلتم ما كلفتم به لا يضركم تقصير غيركم؛ لقوله تعالى «ولا تزر وازرةٌ وِزْرَ أخرى».

ولما كان اجتناب الغيبة والنميمة داخلا فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، عقَّبه بقوله: (واجتنب نميمة) أى انفر منها وتباعد عنها، والأمر فيه للوجوب العَيْنِىّ، والمراد من الاجتناب: ما يعم القول والفعل والسماع

والاعتقاد والعمل ، والنميمة : نَقْلُ كلام الناس بعضهم إلى بعض على وجه الإفساد ، أي على جهة يترتب عليها الإفساد بينهم ، وهي محرمة إجماعاً مالم تَدْعُ الحاجة إليها ، وإلاَّ جازت، كما إذا أخبرك شخص أن إنساناً يريد الفَتْكَ بك أو بمالك أو بأهلك فهذا ونحوه ليس بحرام ، وقد يكون بعضه واجباً وبعضه مستحباً ، كما صرح به النووى رحمه الله تعالى ، والمذاهب متفقة على أنها كبيرة ؛ لحديث الصحيحين « لايدخل الجنة نمَّام » .

(وغيبة) أى ويجب عليك أيها المكلف أن تجتنب الغيبة . وهى : ذكر الإنسان بما فيه مما يكرهه ، سواء ذكرته بلفظك أو كتابتك أو أشرت إليه بعينك أو يدك أو رأسك ، وضابطه: كل ما أفهمت به غيرك نقصانَ مسلم فهو غيبة مُحَرَّمة بالإجماع ، وفى القرآن الشريف « أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً ـ الآية » وكما تحرم الغيبة على المغتاب يحرم استماعها وإقرارها ، والغيبة بالقلب محرمة كهى باللسان ، وقد استثنى من ذلك ما نظمه الجوهرى فى قوله :

لستٍ غيبةً كرر وخُذْها مُنَظمة كأمثال الجواهر
تَظَلَّمْ وَاسْتَغِثْ وَاسْتَفْتِ حَذِّرْ وعَرِّف واذكُرَنْ فسق المُجاهر

والتوبة تنفع فى الغيبة من حيث الإقدام عليها ، وأما من حيث الوقوع فى حرمة مَنْ هى له فلابد فيها من التوبة مع طلب عفو صاحبها عنه ،ولو بالبراءة المجهول مُتَعَلّقها .

(وَخَصْلة) أى : ويجب عليك أن تجتنب خصلة (ذميمة) أى :مذمومة شرعاً (كالعُجْب) وهو : رؤية العبادة واستعظامها من العبد ؛ فهو معصية

متعلقة بالعباد هذا التعلق الخاص ، كما يعجب العابد بعبادته ، والعالم بعلمه ، والمطيع بطاعته ؛ فهذا حرام غير مُفْسِد للطاعة ، لأنه يقع بعدها ، بخلاف الرياء فإنه يقع معها فيفسدها ، وإنما حرم العجب لأنه سوء أدب مع الله تعالى إذ لا ينبغى للعبد أن يستعظم مايتقرب به لسيده ، بل يستصغره بالنسبة إلى عظمة سيده . لاسيما عظمته سبحانه وتعالى ، قال تعالى « وما قَدَرُوا الله حق قدره » أى : ماعظموه حق تعظيمه ، ومثل العجب الظلم والبغى والحرابة والغش والخديعة والكذب لغير مصلحة شرعية وترك الصلاة ومنع الزكاة وعقوق الوالدين (والكبر) وهو بَطَر الحق وغَمْطُ الناس ؛ لحديث « لن يدخل الجنة مَنْ فى قلبه مثقال ذرة من الكبر » فقالوا : يارسول الله إن أحدنا يحبُّ أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة ، فقال صلى الله عليه وسلم « إنّ الله جميل يحب الجمال ، ولكن الكبر بطر الحق وغمص ـ أو وغمط ـ الناس » بالصاد والطاء المهملتين ، وبطر الحق : رده على قائله ، وغمصُ الناس : احتقارهم ، والكبر على الصالحين وأئمة المسلمين حرام معدود من الكبائر ، وهو من أعظم الذنوب القلبية ، وعلى أعداء الله والظَّلَمة مطلوب شرعاً حَسَن عقلا (وداء الحسد) أى : ويجب عليك أن تجتنب داء هو الحسد ، وهو : تمنى زوال نعمة المحسود ، سواء تمنى انتقالها إليه أم لا ، ودليل تحريمه الكتابُ والسنة والإجماعُ ، ففى القرآن « ومن شَرِّ حاسد إذا حسد » وفى السنة « إياكم والحسد ؛ فإن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب » أو « العشب » (وكالمراء) أى : ويجب عليك أن تجتنب المراء فى الدين ، وهو لغة : الاستخراج ، وعُرْفاً : منازعة الغير فيما يدعى صوابه ، ولو ظنا ؛ فالمذموم منه طَعْنُك

فى كلام الغير لإظهار خَلَل فيه لغير غرض سوى تحقير قائله وإظهار مزيتك عليه ، أما إذا كان لإحقاق حق وإبطال باطل فهو مطلوب شرعاً (وَالْجدلْ) أي : ويجب عليك أن تجتنبه ، وهو : دفع العبد خصمَه عن إفساد قوله بحجة قاصداً به تصحيحَ كلامه،والمحرَّمُ منه المراد هنا ما كان لإحقاق باطل أو إبطال حق.أوما كان لإظهار الخلل فى كلام الغير لينسب بذلك شرف العلم لنفسه وخسة الجهل لغيره ، وقوله (فاعتمد) تكملة أشار به إلى انقضاء فن العقائد وتمامه، أى: فاعتمد فى جزم العقيدة على ماذكرته لك لأنه مذهب أهل السنة والجماعة .

ولذا شرع فى فن التصوف ، وهو : علم بأصول يعرف بها إصلاح القلب وسائر الحواس ، وفائدته صلاح أحوال الإنسان ، وقال الغزالى : هو تجريد القلب لله تعالى واحتقار ماسواه ، فقال (وكن) أيها المكلف بعد رَفْض الموانع والشواغل العائقة عن الوصول إلى الحق فى عَقْدك وقولك وسائر تصرفاتك (كما كان) أى متخلقاً بالأخلاق والأحوال التى كان عليها (خيارُ الخلقِ) وأفضل الناس ، وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وأبهم الأحوال لعدم ضبطها ، ويحتمل أن يكون المراد نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم؛ لأنه جمع ماتفرق فى الجميع ، والأولى أن يراد كل من ثبتت له الخيرية ولو نسبية ، فيشمله صلى الله عليه وسلم ، ويشمل الأنبياء والعلماء والشهداء والأولياء والوَرِعين والزاهدين والعابدين ، ويكون الكلام مُوَجَّهاً : لأن من المخاطبين مَنْ له قدرة على التوصل إلى صورة مجاهداته صلى الله عليه وسلم ، ومنهم من له قدرة على صورة مجاهدة غيره من الأنبياء ، ومنهم من له قدرة على مجاهدة العلماء ،وهلمَّ جرا ، وكن (حليف حلم) أى : مُحالِفَهُ ومُلازِمَهُ ، والحلم

التحمل والتصبر وتحمل مشاق عباد الله تعالى ، بحيث لا يستفزك الشيطان ولا الهوى ، ولا يحركك الغضب مع التكثر بالإخوان (تابعاً للحق) أى: لدين الحق مستمسكا به ممتثلا أوامره مجتنباً نواهيه ، قال تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » ثم علل الأمر بالتخلق بأخلاق خيار الخلق بقوله (فكل) أى : لأن كل (خير) حاصل (فى) أى بسبب (اتباع مَنْ سلف) أى تقدَّم من الأنبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم ، خصوصاً الأئمة الأربعة المجتهدين من أرباب المذاهب المشهورة الذين انعقد الإجماع على امتناع الخروج عن مذاهبهم ، وقوله (وكل شر) علة لنهى مقدر تضمنه الأمر فى قوله « وكن كما كان خيار الخلق » تقديره : ولا تكن كما كان عليه شرارهم من الأخلاق الردية والأفعال الغير المرضية لأن كل شر حاصل (فى ابتداع مَنْ خَلَفْ) أى بسبب ابتداع بدعة الخلف السيء الذين أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات وهى الأحداث والاختراعات المالم يكن فى عصره صلى الله عليه وسلم من القُرَب والعبادات ؛ لأن البدعة هى ما أُحْدِثَ على خلاف أمر الشارع ودليله الخاص والعام ، بأن يكون الحامل عليه مجرد الشهوة والإرادة (وكل هَدْى) أى سنة منسوبة (للنبى) محمد صلى الله عليه وسلم (قد رَجَحْ) العملُ به ، من حيث نسبته إليه ، على مالم ينسب إليه من الأقوال والأفعال والاعتقادات ؛ فأفضل الأحوال أحواله صلى الله عليه وسلم التى لم تنسخ ولم يكن المقصود بها مجرد بيان جواز الفعل فى الجملة ولا مما قام الدليل على اختصاصه به صلى الله عليه وسلم ، وأما ما نسخ كقيام الليل فهو مرجوح لنا خشية تضييع الفَرْضِ أو الإتيان به على كَسَل وفتور ، وكذا ما قَصَدَ به

عليه الصلاة والسلام مجردَ بيان الجواز كوضوئه مرة مرة ، وكذا ما كان مختصاً به عليه الصلاة والسلام كتزوجه أكثر من أربع نسوة (فما أبيح افعَلْ) أى : فافعل كل هدى بلغك عنه صلى الله عليه وسلم ، أو بلغ إمامك وأخَذَ به ، وكان مما أبيح لك اتباعه فيه مما لم ينه عنه ولو تنزيهاً ، فيدخل فيه الواجب والمسنون والمندوب والمباح والمستوى طرفاه فإنه لا عَتْبَ عليك فى فعله (وَدعْ) أى : اترك فعل (مالم يُبَحْ) لك فعله لتوجه العَتْبِ عليك فيه ، كالمنسوخ ، وما كان لمجرد بيان جواز الفعل ، وما كان خاصًّا به صلى الله عليه وسلم لا يباح لغيره (فتابع) فى عقائدك وأقوالك وأفعالك الفريقَ (الصالح ممن سلفا) لشدة محافظتهم على ذلك دون غيرهم ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، عَضُّوا عليها بالنواجذ» والصالح هو : القائم بحقوق الله تعالى وحقوق العباد .

(وجانب البدعة) المذمومة (ممن خلفا) أى من الفريق الذى جاء بعد خواص الصحابة وعلمائهم ؛ لأن الأمر بالاقتداء بالصحابة فى قوله عليه الصلاة والسلام « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » محمول على العلماء منهم ، وإنما طلبت مجانبة البدعة بعد الأمر بمتابعة الصالح لأنه لا يكمل قول الإيمان إلا بالعمل ، ولا يكمل قول ولا عمل إلا بنية ، ولا يكمل قول ولا عمل ولا نية إلا بموافقة السنة ، وَكل ماوافق الكتاب أو الحديث أو الإجماع أو القياس الجلى فهو سنة ، وما خرج عن ذلك فهو بدعة مذمومة.

(هذا) الذى ذكرته فى هذه المنظومة من المتفق عليه بين أهل السنة من العقائد : أن العالم حادث ، والصانع قديم ، متصف بصفات قديمة ، ليست

عينَهُ ولاغيرَهُ ،واحدٌ لاشبيه له ، ولا ضد ، ولاند ، ولانهاية له ، ولاصورة ولاحد : ولا يَحُل فى شىء ولا يقوم به حادث ولا تصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا النقص . وأنه يُرَى فى الآخرة ، وليس فى حَيِّزٍ وجهة ، ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن ، ولا يحتاج إلى شىء ، ولا يجب عليه شىء ، كل أعمال المخلوقات بقضائه وقدره ، وإرادته ومشيئته ، لكن القبائح منها ليست برضاه وأمره ومحبته ، وأن المعاد الجسمانى وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والميزان والصراط وغير ذلك حق ، وأن الكفار مخلدون فى النار ، دون الفُسَّاق من المؤمنين ، وأن العفو والشفاعة حق بفضل الله تعالى وعفوه ، وأن أشراط الساعة حق : من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ، ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام ، وطلوع الشمس من مغربها ، وخروج دابة الأرض حق ، وأول الأنبياء آدم عليه السلام ، وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم وعليهم ، وأول الخلفاء أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم على ، رضى الله عنهم أجمعين ! والأفضلية بهذا الترتيب كما عرفت (وأرجو الله) أى تمتد آمالى بالتوجُّه إلى أبواب فَيْض كرمه مع غلبة ظنى بإجابته ؛ لأن لرجاء الأمل مع الأخذ فى أسباب المرجو ، وهو هنا قوله (فى الإخلاص) أى فى اتِّصافى به لأنه لا يقدر على ذلك غيره سبحانه وتعالى ، فلا يطلب إلا منه . والإخلاص : قَصْدُ وَجْهِ الله تعالى خاصة بالعبادة ، قولية كانت أو فعلية ، ظاهرة كانت أو خفية ، قال تعالى «وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الآية » وهو واجب عَيْنى على كل مكلف فى جميع أعمال الطاعات ؛ لحديث « إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصاً ، وما ابتغى به وجهه » وهو سبب

للخلاص من أهوال يوم القيامة ، وفى حديث أنس رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « منْ فارق الدنيا على الإخلاص لله وحده لاشريك له وأقامَ الصلاة وآتى الزكاة فارقها واللهُ عنه راضٍ » (من الرياء) أى : بدله ، وهو : إيقاع القربة لقصد الناس ؛ فخرج غير القربة كالتجمل باللباس ونحوه فلا رياء فيه ، وهو قسمان : رياء خالص كأن لايفعل القربة إلا للناس ، ورياء شرك كأن يفعلها لله وللناس ، وهو أخف من الأول ، ويحرم إجماعاً ؛ لقوله تعالى « فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يراءون » ومتى شمل العبادة بطلت إجماعاً ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام فيما يرويه عن ربه عزوجل « أنا أغنى الشركاء عن الشرك ، فمن عمل عملا أشرك فيه غيرى تركته لشريكى » وإن شمل بعضها وتوقف آخرها على أولها كالصلاة ففى صحتها تردد ، وإن عرض قبل الشروع فيها أمر بدفعه وعملها ، فإن تعذر ولصق الرياء بصدره ؛ فإن كانت مندوبة تعين التركُ لتقديم المحرم على المندوب ، أو واجبةً أمر بمجاهدة النفس ؛ إذلا سبيل لترك الواجب .

(ثم) أى : وأرجو الله (فى الخلاص) أى فى تيسيره (من) الوقوع فى مكايد الشيطان (الرجيم) بمعنى المرجوم ؛ لأنه مطرود عن رحمة الله تعالى مُبْعد عنها ، والمراد به الجنس ، فيَصْدُق بإبليس وأعوانه ، وإنما التجأ إلى الله تعالى في الخلاص منه لأنه أعْدَى الأعداء لنا ؛ لقوله تعالى « إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوًّا »

(ثم) أى : وأرجو الله سبحانه وتعالى فى الخـــلاص مما تُسَوِّله لى (نفسى) الأمارة بالسوء والفحشاء ، وأما النفس اللوّامة وهى المطمئنة فلا تدعو إلا إلى الخير (وَالْهَوَى) أى : وأرجو الله أيضاً فى الخلاص مما يدعونى إليه الهوى ، وهو بالقصر : نزوعُ النفس إلى محبوبها وميلُها إلى مرغوبها ، ولو كان فيه هلاكها ، من غير التفات إلى عاقبة الأمر وما فيه نجاتها ، وإذا أطلق انصرف إلى الميل إلى خلاف الحق غالباً ، نحو «ولا تتبع الهوى» سمى هَوًى لأنه يَهْوِى بصاحبه فى النار ، وأما الهواء ممدوداً فهو ما بين السماء والأرض ، وكأنه سأل الله تبارك وتعالى البقاء على الحـالة الأصليـــة ، وهى الفطرة الإسلامية ، ثم سأل الله النجاة مما يعرض بعدها ، وهو المراد بطلب السلامة من كل هذه المذكورات ، ثم بين علة سؤال الخلاص منها بقوله (فمن عل) أى : لأن كل مكلف يميل (لهؤلاء) أى : لأحد هذه الثلاثه التى هى مبدأ كل هلاك ومنشأ كل فتنة (قد غوَى) أى فارق الرشد وخرج عن حد الاستقامة .

(هذا) علم ، أو أسأل الله هذا (وأرجو الله) رجاء متجدداً بتجدد الأحوال والأزمنة والأمكنة (أن يمنحنا) أى يعطينا معاشر أهل الطاعة من المسلمين ، ويحتمل أهل العلم ، ويحتمل خصوص الناظم ، فإظهار العظمة لتأهيل الله إياه للطلب ، وذلك نعمة ينبغى إظهارها ، وضمير العظمة هو المفعول الأول ، والثانى «حجتنا» ووسط بينهما قوله (عند) ورود (السؤال) علينا من الغير (مطلقاً) أى فى الدنيا ، أو فى القبر ، أو فى القيامة (حجتنا)

أي ما نحتج به احتجاجاً صحيحاً مقبولا شرعياً على جواب ذلك السؤال ، بحيث يكون مقبولا لاطَعْنَ فيه ولا امتناع من قبوله .

ولما كانت الصلاة على النبي صلى الله عليه وَسلم مقبولة غير مردودة ختم كتابه بها بعد البداءة بها لتكون وسيلة لقبول ما بينهما ؛ فقال : (ثم الصلاة والسلام الدائم) كل منهما : أي الدائم فضلهما وثمرتهما ، لأنهما عَرَضان ينقضيان بمجرد النطق بهما (على نبيّ دأْبُهُ) أي عادته المستمرة (المراحِمُ) الكاملة : جمع مَرْحَمَة ، بمعنى الرحم أو الرحمة ، والمعنى ثم الصلاة والسلام على نبي موصوف بأنه لا عادة له إلا المراحم : أي شيمتُه وخلائقه التي الناسُ أحوجُ إليها منهم لغيرها زمن البعثة الرحمةُ واللطفُ والشفقة ، فرجع النظم حينئذ إلى قوله تعالى : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » حتى للكفار بتأخير العذاب ، فلم يعاجَلوا بالعقوبة كسائر الأمة المكذبة ،وعيَّنَ المراد من النَّبِي بإبدال (محمد) صلى الله عليه وسلم (وصَحْبِهِ) صلى الله عليه وسلم : أي والصلاة والسلام على صحبه (و) على (عترته) صلى الله عليه وسلم بالمثناة فوق ، وهم أهْلُ بيته .

ثم عمم في الدعاء لأفضليته ، فقال (وَتَابِعٍ) أي والصلاة والسلام على كل متبع (لنهجه) أي طريقته صلى الله عليه وسلم وسنته (من أمته) أي من جميع أمة إجابته صلى الله عليه وسلم من أهل طاعته إلى يوم القيامة ، وهذا القيد لبيان الواقع : لأن المتبع لشريعته صلى الله عليه وسلم لا يكون إلا من أمته ، لعموم بعثته صلى الله عليه وسلم .

هـذا ، والمرجو من صاحب العقل السليم ، والخلق القويم ، أن يستر هَفَواتى ، ويُقِيل عثَرَاتى ؛ فإنه قلَّ أن يخلص مصنف من الهفوات ، وينجو مؤلف من العثرات ، مع عدم تأهلى لذلك ، وقُصُورى عن الوصول إلى ماهنالك ، متوسلاً بصاحب الوسيلة والمقام المحمود أن يجعله يوم الورود ، وُصْلة لحوضه المورود ، وأن ينفع به كما نفع بأصوله ، وأن يجعله خالصاً لوجهه ، متفضلا بقبوله ؛ إنه على ما يشاء قدير ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وتابعيهم إلى يوم الدين .

قال مؤلفه وجامعه الفقير الحقير عبد السلام بن إبراهيم المالكي اللَّقانى : فرغت من جَمْعه يومَ الخميس المبارك لعشرين خلت من رمضان المعظم قدره من شهور السنة السابعة والأربعين بعد الألف من الهجرة النبوية ، على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ، وهو حسبي ونعم الوكيل ، نعم المولى ونعم النصير ، والحمد لله رب العالمين .

والحمد لله رب العالمين أولا وآخراً ، وصلاته وسلامه على سيد الأولين
والآخرين ، سيدنا محمد بن عبد الله ، وعلى آله وصحبه
ومن سلك طريقته من المسلمين ، ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد إذ هديتنا ، وهب لنا من لدنك
رحمة ، إنك أنت الوهاب